

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ
ANABİLİM DALI

FİLOZOF İBN RUŞD: ŞERHLER ÜZERİNDEN BİR METAFİZİK İNŞASI

Doktora Tezi

HARİS MACİC

ANKARA-2017

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ
ANABİLİM DALI

FİLOZOF İBN RUŞD: ŞERHLER ÜZERİNDEN BİR METAFİZİK İNŞASI

Doktora Tezi

HARİS MACİC

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Fehrullah TERKAN

ANKARA-2017

TEZ ONAY SAYFASI

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

FİLOZOF İBN RUŞD: ŞERHLER ÜZERİNDEN BİR METAFİZİK İNŞASI

DOKTORA TEZİ

Tez Danışmanı : Prof. Dr. Fehrullah TERKAN

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı

Prof. Dr. Fehrullah TERKAN

Prof. Dr. İlhami GÜLER

Doç. Dr. Nuri ADIGÜZEL

Doç. Dr. Fatih TOKTAŞ

Yard. Doç. Dr. Eyüp ŞAHİN

İmzası



Tez Sınavı Tarihi 13/07/2017

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

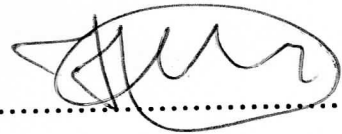
Bu belge ile, tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağımı gösterdiğimi ayrıca beyan ederim.(...04.../...08.../...2017...)

Tezi Hazırlayan Öğrencinin

Adı ve Soyadı

Haris Macic

İmzası



İçindekiler

ÖNSÖZ	4
GİRİŞ	12
A. İbn Ruşd'ün Felsefî Projesinin Ana Dinamikleri	19
A. 1. İbn Tûmert'in Çağrısı	22
A. 2. Şerh Talimatı	26
A. 3. Felsefe-Din Mutabakatı: İki Âlet Örneği	29
A. 4. Bir Gelenek Eleştirisi: <i>Tehâfutu't-Tehâfut</i>	33
A. 5. İbn Ruşd ve Aristoteles	36
A. 6. Felsefe Usûlü: Burhân	40
1. BÖLÜM: FELSEFE-ŞERH İLİŞKİSİ	43
A. Şerh: Bir Felsefe Yapma Tarzı	44
A. 1. Aristoteles Felsefesi Neden Şerh Edilmiştir?	44
A. 2. Felsefî Şerhin Mahiyeti	48
A. 3. Aristotelesçi Şerh Geleneğinin Tarihçesi: Genel Bir Bakış	50
B. İbn Ruşd'ün Şerh Projesi	67
B. 1. İbn Ruşd'ün Şerh Faaliyetinin Gerekçelenendirilmesi	68
B. 2. Aristoteles Şerhleri	71
B. 3. İbn Ruşd'ün Şerh Programı	77
B. 4. 'Şârih Filozof' İbn Ruşd	84
C. <i>Metafizik</i> ve Şerhi	93
C. 1. <i>Metafizik</i> Şerhinin Tarihçesi	95
C. 2. Günümüzde İbn Ruşd'ün <i>Metafizik</i> Şerhleri	102
2. BÖLÜM: METAFİZİK İLMİNİN FORMÜLASYONU	109
A. Metafiziğin İlmî Statüsü	110
A. 1. İbn Ruşd'ün İlim (<i>episteme</i>) Teorisi	111
A. 2. Mantık-Metafizik Denkliği: <i>Munasebe</i> Kriteri	118
A. 3. <i>Envâ'u'l-Berâhîn</i>	121
B. İlimlerin Tasnifinde Metafizik	127
C. Metafiziğin Konusu	132
C. 1. Aristotelesçi Bir Problem Olarak Metafiziğin Konusu	132
C. 2. İbn Ruşd'e Göre Metafiziğin Konusu	141

3. BÖLÜM: ONTOLOJİ	168
A. <i>Kategoriler</i> 'den Metafiziğe	171
B. Varlığın Ontolojik İlkeleri.....	177
B. 1. Madde	177
B. 2. Sûret	182
C. Oluş ve Sûret	208
C. 1. Tabîî ve Sanatsal Oluş Tarzları	210
C. 2. <i>Vâhibu's-Suver</i> Polemiği	214
C. 3. Varlık-Mahiyet İlişkisi	222
D. Varlığın Genel Eklentileri.....	229
D. 1. Kuvve ve Fiil.....	229
D. 2. Birlik ve Çokluk.....	235
4. BÖLÜM: TEOLOJİ	241
A. Fizikten Metafiziğe	244
A. 1. Bir İlk Muharrikin Varlığı	245
A. 2. Semâvî Cisimler	255
B. Semâvî İlkeler	264
B. 1. <i>Cevâmî</i> ve Sudûr Teorisi	264
B. 2. Semâvî Nefsler ve Ayrık Akıllar.....	271
B. 3. Ayrık Akılların Hiyerarşisi.....	280
C. Tanrı: İlk İlke	285
C. 1. İlk Muharrik Olarak Tanrı.....	287
C. 2. İlk Sûret Olarak Tanrı	289
C. 3. Tanrı'nın <i>Ta'akkul</i> Fiili.....	290
C. 4. İlahî İlim	295
SONUÇ	305
KAYNAKÇA	307
ÖZET	326
ABSTRACT	327



ÖNSÖZ

Endülüs'te Müslümanların siyasi iktidar ve egemenlikleri 8 yüzyıl boyunca (M.S. 711-1492) birçok defa yükselip zayıflayabilmiştir. Kuşkusuz İbn Tûmert'in (1080-1130) ideolojik önderliğinde kurulan Muvahhidler Devleti (1130-1269) Endülüs Müslümanlarının siyasi, ekonomik, sosyal, kültürel ve bilimsel anlamda en parlak dönemlerinden birisini temsil etmektedir. 1126'da dünyaya gelen İbn Ruşd *el-Hafid* ise Endülüs İslam medeniyetinin sembol isimlerin başında gelmektedir. Onun genç yaştan itibaren Muvahhidler Devleti'nin siyasi ve hukuki bürokrasisinde kendine yer edinmesi, mensup olduğu ailenin bu alanlardaki itibarından neşet etmekle birlikte, özellikle tıp, hukuk ve hukuk metodolojisi alanlarındaki yetkinliğinin siyasi otorite tarafından tanınmasıyla mümkün olmuştur. Diğer taraftan, onun bilim ve felsefe alanındaki çalışma ve başarıları devletin kurumsal gerekliliklerini aşan, İbn Ruşd'ün kişisel 'hakikat arayışı' çerçevesinde anlaşılmalıdır. Bununla beraber, İbn Ruşd'de 'hakikat', 'kişisel' olanla kayıtlı kalmayıp kendi 'kurumsal'ını inşa etmekte ve ikisinin bir denklik oluşturması öngörülmektedir.

İbn Ruşd'ün felsefî çalışmalarının ve bizatihi 'felsefesi'nin anlaşılması ve anlatılması söz konusu olduğunda, günümüz araştırmacıları birbirinden farklı birçok problemle karşı karşıya kalmaktadır. Bu problemler, İbn Ruşd felsefesinin kendi içinde barındırdığı çok boyutlulukla alakalı olduğu kadar, geçmişi ve geleceği ile kurduğu ilişki ile de alakalıdır. İbn Ruşd'ün felsefî yazımı –birkaç kısa risale hariç tutulursa– Aristoteles külliyyatının şerhi ile sınırlıdır. İbn Ruşd'ün şerhlerini tarihlendirmeye yönelik yapılan bazı çalışmalara bakılırsa, kırka yakın eserden oluşan bu şerh literatürünün kaleme alınması yarım asırlık bir zaman dilimini kapsamaktadır. İbn Ruşd, kendi fikrî gelişimini yansıtıcı bir şekilde, gençlik çağında kaleme aldığı *cevâmi'*leri (küçük şerh) daha sonra sayfa kenarlarına düştüğü notlarla yeniden revize etmekte ve bilahare kaleme aldığı *telhîs* (orta şerh) ve *tefsîr*lerde (büyük şerh) bazı kanaatlerini önemli ölçüde değiştirmektedir. Böylece önümüzde, bazen tek bir tezin farklı ve zamanla olgunlaşan bir biçimde savunusunu bulurken, bazen de bir meselede bir tezin başka bir tezle değiştirildiğini bulabilmekteyiz. Dolayısıyla İbn Ruşd'ün bazı meselelerdeki nihaî kanaatleri tam bir kesinlik arz etmeyen tarihlendirme verilerine dayandığından araştırmacıların bu hususu devamlı olarak göz önünde bulundurması ve ihtiyatı elden bırakmaması icap etmektedir.

İbn Ruşd'ün felsefî şerhlerinin bu çok katmanlı yapısının yanında, onun 'şârih' kişiliği de 'felsefesi'nin anlaşılması ve anlatılması noktasında bazı güçlükleri beraberinde getirmektedir. Bu bağlamda, İbn Ruşd düşüncesinin herhangi bir boyutunu konu edinen bir çalışmada, Aristoteles şârihlerinin tamamını ilgilendiren şerh-felsefe ilişkisinin öncelikli olarak açıklığa kavuşturulması gerekmektedir. İbn Ruşd'ün özgün düşüncesi özelinde şârih ve filozof kişiliklerinin birbirine indirgenmesi veya birinin diğerinin karşısında azımsanması araştırmacıyı bazı vahim önyargı ve hatalara sevk edebilmektedir.

Bu iki hususun yanında, İbn Ruşd felsefesinin anlaşılmasında, bu çalışmada 'polemik' eserler olarak anılan ve genelde şerhlerin yanında farklı bir kategoride toplanan eserlerinin rolünün tespit edilmesi gerekmektedir. *El-Keşf 'an Menâhici'l-Edille*, *Faslu'l-Makâl* ve *Tehâfutu't-Tehâfuf*'ten oluşan bu grup eserlerin İbn Ruşd'ün entelektüel mirası dâhilinde nasıl konumlandırılması gerektiği konusu oldukça tartışmalı olagelmıştır. Bu eserler, birbiriyle kıyaslandığında dahi aynı ruha sahip olduklarını savunmak zor olduğu kadar, onların şerhlerdeki felsefî araştırma ile nasıl bir ilişki arz ettikleri de kolay tespit edilebilir bir husus değildir. Bununla beraber, bizzat İbn Ruşd'ün bazı sözlerine dayanarak birkaç genel değerlendirme yapılabilir. 'Polemik' eserlerle felsefî şerhler arasındaki en büyük fark, gözetilen muhatap profiline yönelik ortaya koyulan söylem çerçevesinde ortaya çıkmaktadır. Buna göre, felsefî şerhlerde İbn Ruşd'ün temel amacı, 'hakikatin temsili' bakımından üstün bir mertebede görülen Aristoteles düşüncesinin bütün kapalılıklardan arındırılması ve bu şekilde nispeten daha kolay ulaşılabilir kılınması iken, 'polemik' eserlerdeki amacı ise Aristoteles'te gerçek timsalini bulan bu hakikatin bütün aktüel ve potansiyel saldırılar karşısında savunulmasıdır. Buna uygun olarak, İbn Ruşd şerhlerde 'hakikat'in ifadelendirilmesi yolunda bütün dilsel imkânlardan faydalanmayı esas olarak kabul ederken, 'polemik' eserlerde söz konusu dilsel imkânlar 'hakikat'in perdelenmesine yol açan alternatif fikirlerin yanlışlanmasında seferber edilmektedir. Bununla paralel olarak, İbn Ruşd'ün kendisi de zaman zaman 'hakikat'in izharı noktasında belli başlı sınırlamalara başvurmaktadır. Bu nedenle, 'polemik' eserlerinde okuyucu sıkça bu anlama gelen tembihlerle karşılaşırken, şerhlerde bu şekildeki ihtiyatlı tutumlara şahit olmamaktadır. Sonuç olarak, günümüz araştırmacıları açısından İbn Ruşd'ün tercih ettiği bu söylem farkı, özellikle bazı çetin teolojik problemlerin anlaşılmasında büyük bir engel teşkil edebilmektedir.

İbn Ruşd'ün fikrî gelişimi ve tercih ettiği felsefî yazım tarzının empoze ettiği bu zorlukların yanında, Aristotelesçi şerh geleneğini 'tashih' denemeleri ve miras bıraktığı felsefî birikiminin günümüze kadar gelen yankıları da onun felsefesinin anlaşılmasında ve anlatılmasında bazı ek boyutlar ortaya çıkarmaktadır. Her ne kadar Aristoteles'in eserlerini orijinal dilden okuyamasa da uzun bir şerh geleneğinin sonunda yer alan İbn Ruşd, kaynak metin ile sonradan yazılan şerhler arasında bazı kilit noktalarda oldukça keskin ayrılıkların varlığının farkında olmuş ve bir hakem edasıyla büyük bir gelenek eleştirisine kalkışmıştır. Bu atılımı gerçekleştirebilmesini olanaklı kılan bir husus olarak, onun kendisinden önce gelen şârihlerin büyük bir kısmını yakından tanıdığını ve kendisine ulaştığı şekliyle eserlerine muttali olduğunu söylemek mümkündür. Bu doğrultuda onun, bütün şârihleri aynı kefeye koymadığı, bazılarını diğer bazılarına üstün tuttuğunu belirtmemiz gerekmektedir. Bu anlamda, onun nezdinde Afrodisias ve Themistios gibi ilk dönem Aristotelesçi şârihlerin Aristoteles anlayışı, Neoplatonist şârihlerin veya Meşşâî geleneğine mensup el-Fârâbî ve İbn Sînâ gibi şârih filozofların Aristoteles anlayışıyla bir tutulmamaktadır. Benzer bir şekilde, yakından bakıldığında İbn Ruşd'ün gözünde el-Fârâbî veya İbn Bâcce gibi filozoflar İbn Sînâ'ya kıyasla daha farklı bir yere sahiptir.

İbn Ruşd'ün ölümünden sonra, Batı'da Latin *Averroism*'i ve onun şerhleri sayesinde vücut bulan Aristotelesçilik'in 'İbn Ruşd imgesi' de onun felsefesinin anlaşılmasında apayrı, yeni bir boyut daha katabilmiştir. Bu husus özellikle bugün onun din-felsefe ilişkisi noktasındaki duruşu çerçevesinde belirgin olmaktadır. Buna ilaveten, son iki yüzyıldaki filolojik araştırmalarının sonuçları eşliğinde Aristoteles çalışmalarının giderek şerhlerden ayrıştırılarak sürdürülmesi, İbn Ruşd'ün (ve diğer Aristotelesçi şârihlerin) Aristoteles 'yanılgı'larını gündeme getirmiştir. Bu yeni yönelim doğrultusunda Aristoteles düşüncesinin anlaşılmasında klasik şârihlerin katkıları genelde ikinci planda tutulmakta ve onların Aristoteles anlayışları çoğu zaman kendilerine özel birtakım tarihî, sosyo-politik ve ilmî şartlara bağlı olarak açıklanmaktadır.

İbn Ruşd'ün felsefesi ekseninde karşımıza çıkan ve burada bir çırpıda sayılan bu ve benzeri hususların oluşturduğu çok boyutluluk, onun düşüncesi dâhilinde herhangi bir meseleyi konu edinen bir çalışmanın uygun bir biçimde sınırlandırılmasının zorunluluğunu gündeme getirmektedir. Metafiziğin Aristotelesçi anlamda gerçeklikle ilgili insanın bütün ilmî teşebbüslerini belirleyen bir çatı-ilim olarak kurgulandığı düşünüldüğünde, söz konusu sınırlandırmanın gerekliliği daha açık bir şekilde kendini

dayatmaktadır. Bu nedenle, İbn Ruşd'de metafizik ilminin nasıl kurgulandığı, bu ilim dâhilindeki araştırmanın mahiyetini ve sonuçlarını ortaya çıkarmayı hedefleyen bu çalışmanın da bazı sınırlandırmalara tabi tutulması kaçınılmaz olmaktadır. Dolayısıyla az önce kısaca değinilen çok boyutluluğun bütün yönleriyle ele alınması, böyle bir çalışmanın kapsamını hayli aşacağından, bu çalışmada İbn Ruşd'ün metafiziğini ortaya çıkaracak biçimde bir kesitin alınması uygun görülmüştür. Bu çalışmada esas alınan kesitin öncelikle İbn Ruşd'ün hangi kimliğinin merkeze alınacağı ile ilgilidir. İbn Ruşd'ün Aristoteles felsefesine bağlılığı ve şârih kimliği sürekli olarak göz önünde bulundurulacak olursa da bizim için birincil derecede önemli olan şey –Aristoteles'le aynı olsun veya olmasın- İbn Ruşd'ün hakikat olarak değerlendirdiği ve metafizik ilmi içerisinde addettiği kanaatlerinin sarih bir şekilde dile getirilmesidir. Bununla beraber, çalışma boyunca sık olarak İbn Ruşd'ün Aristoteles'i hangi meselelerde yakından takip ettiğine, hangi hususlarda ondan ayrıldığına veya muğlak kalan bazı noktaları nasıl izah ettiğine işaret edilecektir.

Alınan kesitin bir diğer niteliği, İbn Ruşd'ün metafiziğinin onun hangi eserlerine odaklı olarak inceleneceği ile ilgilidir. Buna göre, az önce bahsedilen nedenlerden dolayı, bu çalışmada İbn Ruşd'ün *Metafizik* şerhleri merkeze alınırken, diğer eserlerin şerhleri metafiziksel konularda daha iyi anlaşılmasında sıkça başvurulan ikincil kaynaklar olarak belirlenmiştir. 'Polemik' eserlerine ise sadece bazı noktaların daha iyi anlaşılmasında sağladıkları katkı ölçüsünde başvurulmaktadır.

Burada esas alınan kesitin diğer bir belirleyici niteliği İbn Ruşd'ün gelenek 'tashih'ini ilgilendirmektedir. Onun bu tashih projesinde ne kadar başarılı olduğu, hangi noktalarda isabetli eleştiriler yönelttiği, hangi noktalarda haksız eleştirilerde bulunduğu başka bir çalışmanın konusunu oluşturabilir. Burada ise kendisinden önce gelen şârihlerin görüşleri ancak onun bir meseledeki kanaatlerini ve aldığı pozisyonun daha iyi anlaşılmasında etkin olduğu zamanlarda ele alınacaktır. Daha sonra görüleceği gibi, İbn Ruşd'ün bazı değerlendirmeleri özellikle İbn Sînâ'nın karşı tezleri eşliğinde daha anlamlı hale gelmektedir.

Bu çalışmanın kapsamı dışında bırakılan son husus ise İbn Ruşd'ün metafizikteki görüşlerinin Avrupa'daki takipçilerinin ve karşıtlarının nezdindeki değerinin tespit edilmesi ve tartışılmasıdır. Bunun yanısıra, İbn Ruşd'ün Aristoteles felsefesine dair kanaatlerinin modern Aristoteles araştırmalarına bazı potansiyel

katkılarına kimi yerlerde işaret edilmekle birlikte, bu anlamdaki daha derin mülâhazalardan özellikle kaçınılmıştır.

Bu çalışmanın kapsamı dışında kalan hususları bu şekilde tasvir ettikten sonra, şimdi de bu çalışmanın hangi konuları içine aldığına bakalım. Günümüzde yapılan bazı çalışmalar İbn Ruşd'ün biyografisine oldukça ayrıntılı bir biçimde yer verdiklerinden dolayı, bu çalışmada böyle bir bahis açmak yerine, Giriş bölümünde çalışmanın içeriğinin anlamlandırılması adına, bazı biyografik veriler eşliğinde hazırlık niteliğini taşıyan diğer bazı hususlara yer verilmiştir. İslam dünyasının antik felsefi miras ile ilişkisine kısaca değinildikten sonra, bu bağlamda İslam coğrafyasının doğusu ve batısı arasındaki bazı paralellik ve farklılıklara işaret edilmiştir. Giriş bölümünün kalan kısmında ise İbn Ruşd'ün Aristoteles'e ve Meşşâî takipçilerine bakışı genel hatları itibariyle takdim edilmiştir. Bunun yanında, İbn Ruşd'ün felsefi projesinin bazı muhtemel siyasi ve sosyal saikleri üzerinde durulmuştur. Bunun yanısıra, elinizdeki çalışma boyunca, İbn Ruşd'ün metafiziği ile ilgili yapılan çalışmalarda gözardı edilen veya nispeten kısa bir şekilde ele alınan konulara özellikle daha geniş yer ayrılmıştır.

I. Bölüm'de İbn Ruşd'ün üyesi olduğu Aristotelesçi şerh geleneğinin kısa bir tarihçesinden sonra, onun bu geleneğin içindeki yeri ve değişik tezahürleriyle ilişkisi üstünde durulmuştur. Daha sonra, bu geleneğin mümtaz bir temsilcisi olarak, onun şerh projesinin kapsam ve yapısı gözler önüne serilmiştir. En önemlisi de İbn Ruşd'ün şârih ve filozof profilleri yanyana getirilip özgünlük ekseninde tek bir bütünde anlamlandırılmıştır. Bölümün sonunda ise *Metafizik* şerhinin tarihçesini müteakiben İbn Ruşd'ün *Metafizik* şerhlerinin genel yapısı ve modern literatürdeki görünümü arzedilmiştir.

“Metafizik İlminin Formülasyonu” başlıklı II. Bölüm ise İbn Ruşd'ün ilim teorisi bağlamında metafiziğin ilmî statüsünün tespitiyle açılmıştır. Daha sonra bu ilmin, ilimler tasnifi çerçevesinde diğer ilimlerle ilişkisi ortaya konulmuştur. Bu bölümün en önemli konusu ise İbn Ruşd'de metafiziğin konusunun belirlenmesi ve metafiziksel araştırmanın hangi gerekçelerle ontoloji ve teoloji olarak ikiye ayrılabilceğinin gösterilmesidir.

Metafiziğin alt dalları olarak değerlendirilen ontoloji ve teoloji ise kalan iki bölümde sırayla ele alınmıştır. III. Bölüm'de ontoloji araştırmasını teşkil eden, varlığın sûrî ve fail illetlerinin ortaya çıkarılması tamamlandıktan sonra, ontoloji ve teoloji arasında bir geçiş noktası mesabesindeki varlığın genel eklentilerine yer verilmiştir.

IV. Bölüm’de ise İbn Ruşd tarafından varlığın gâî illetleri olarak değerlendirilen ayrıklı akıllar ve İlk İlke’nin varlık modları, illet olma durumları ve birbirine nispetleri araştırılmıştır. Bununla beraber, ayüstü ve ayaltı âlemleri arasında bir köprü mahiyetindeki semâvî cisimlerin varlık hiyerarşisindeki yeri ve rolü üstünde durulmuştur. Son olarak ise Meşşâî geleneğindeki felsefî sistemlerin en merkezi kavramlarından birisi olan sudûr nazariyesi hakkında İbn Ruşd’ün değışen kanaatleri ve eleştirilerine yer verilmiştir.

Bu bahsi kapatırken 2002 yılında Marmara Üniversitesi’nde Muhittin Macit tarafından hazırlanan ‘İbn Ruşd ve Metafizik Şerhleri’ adlı doktora tezine dikkat çekmek uygun olur. Bizim çalışmamızın bazı kısımları Macit’in bu çalışmasıyla bazı benzerlik ve paralelliklere sahip olsa da iki çalışma temelde farklı hedef ve muhtevaya sahiptir. İbn Ruşd’ün metafiziğini konu edinen ilk kapsamlı çalışmalardan biri olmasından dolayı Macit’in çalışması, İbn Ruşd’ün düşüncesinde metafizik ilmini bir bütün olarak ve sistematik bir yapıda gözler önüne sermekten ziyade, belli başlı konular etrafında İbn Ruşd’ün iki *Metafizik* şerhinin (*Cevâmî’* ve *Tefsîr*) söylediklerini tercüme etmek ve kısa bir şekilde değerlendirmekle yetinmektedir. Bu nedenle söz konusu çalışma, tek tek metafiziksel konuları ilgilendiren, *Cevâmî’* ve *Tefsîr* eksenli karşılaştırmalı bir envanter görünümüne sahip olmuştur. Bizim çalışmamızın ana dinamiği ise İbn Ruşd’ün metafizik ilmini nasıl tesis ettiğİ ve buna uygun bir şekilde metafiziksel olarak addedilen problemleri nasıl ele aldığı ve çözüme kavuşturduğı şeklinde ortaya konabilir.

İbn Ruşd’ün sadece *Metafizik’e* yazdığı üç şerhin modern yayınlardaki hacminin 2500 sayfayı geçtiğİ düşünülürse, onun uzun uzadıya tartıştığı meseleleri böylesine kısa bir çalışmada tutarlı ve eksiksiz bir biçimde sunabilmek başlı başına zorlu bir görev niteliğindedir. Bu görevi elimden geldiğince yerine getirmeye çalışırken, yardımlarını esirgemeyen herkese bütün kalbimle teşekkür ederim. Bununla birlikte başta ailem olmak üzere, bazı hocalarım ve arkadaşlarımın yardımı ve yoldaşlığı benim için daha değerli olmuştur. Öncelikle bu çalışmanın bütün bölümlerinin ‘sabırlı okuyucuları ve düzelticileri’ olarak sevgili eşim Merve Altınlı Macić’e ve değerli arkadaşım Alaaddin Koç’a derin bir minnet duyduğumu ifade etmek isterim. Bunun yanında, bu çalışmanın bütün evriminin ‘sabırlı dinleyicileri’ olarak yine eşim Merve Altınlı Macić’ten ve değerli doktora yoldaşlarım Yazid Haroun ve Andrew Telford’dan özür dilemek isterim.

Doktora sürecinin başından beri, örnek bir hoca ve arkadaş edasıyla benden hiçbir desteğini esirgemeyen Yrd. Doç. Dr. Eyüp Şahin'e can ü gönülden teşekkür ederim. Son olarak, beni İbn Ruşd felsefesinin genel problematiği ile tanıştıran, bana daima destek olan ve yazdıklarımı olağanüstü bir titizlikle okuyan değerli hocam Prof. Dr. Fehrullah Terkan'a sevgi ve saygılarımı sunar, teşekkür ederim.

İzmir

12 Haziran 2017





GİRİŞ

“Hakikatin peşinde koşanlar, eskilerin yazdıklarını okuyup kendi yönelimlerine uygun düşen taraflarını alarak körü körüne inanmazlar. Aksine onlar, insan tabiatının bütün kusur ve yetersizliklerini göz önünde bulundurarak okuduklarına şüphe ile yaklaşır, okuduklarını sorgular ve etraflıca tetkik ederler. Buna göre âlimlerin yazdıklarını araştıran gerçek hakikat arayıcısının vazifesi kendisini okuduklarına karşıt bir konumda vaz etmek ve içeriğin bütün boyutlarına aklı ve eleştirel bir yaklaşımla saldırmaktır. Eş zamanlı olarak bu kişi, önyargı ve aşırı özgüvene kapılmamak için bu süreçte devamlı olarak kendisini de denetlemelidir.”

İbnu'l-Heysen¹

Düşünce tarihimizde Yunanca'daki '*philosophia*'nın felsefe teriminde karşılık bulması bahis konusu entelektüel faaliyetin kökeni hakkında önemli bir ipucu sunmaktadır. Kimi zaman 'hikmet' terimi de aynı disiplin için kullanılmış olsa da bu terim tarih boyunca 'felsefe'nin barındırmadığı bazı çağrışımlara ve anlam inceliklerine sahip olabilmıştır.² Klasik anlamda felsefe terimi daha çok Aristoteles ve Platon'un hocalığını kabul eden el-Fârâbî – İbn Sînâ – İbn Ruşd ekseninin felsefe yapma tarzını ifade etmektedir. Düşünce tarihimizde söz konusu iki kavram (felsefe ve hikmet) kimi zaman ve ortamlarda rahatlıkla birbirinin yerine kullanılabilmişken, düşünce ve anlam dünyaları sürekli bir değişim ve yenileşme içinde olduklarından bu uygulama bazen birtakım anlaşmazlıklara yol açabilmiştir. Günümüzde de benzeri bir uygulama sıkça kafa karışıklığına sebep olduğundan, özel bir vurgu hedeflenmediği müddetçe çalışmada 'felsefe' terimi kullanılacaktır. Bunun yanında kalbinde İslam vahyinin bulunduğu medeniyetin içinde ortaya çıkan, gelişen ve günümüze kadar varlığını sürdüren felsefe geleneğinin isimlendirilmesi meselesi de güncelliğini korumaktadır.³ Bu çalışmada

¹ İngilizce'den çeviri bana aittir. Bu veciz sözün İbnu'l-Heysen'e aidiyeti şu kaynaklar tarafından da onaylanmaktadır: Shlomo Pines, "Ibn al-Haytham's Critique of Ptolemy," *Proceedings of the Xth International Congress of the History of Science* (Paris: Herman, 1964) içinde, ss. 547-550. Jim al-Khalili, *The House of Wisdom: How Arabic Science Saved Ancient Knowledge and Gave Us the Renaissance* (Londra: Penguin Books, 2010), s. 152.

² Seyyed H. Nasr, "The Meaning and Concept of Philosophy in Islam," S. H. Nasr ve O. Leaman (ed.), *History of Islamic Philosophy*, I-II, (Londra: Routledge, 1996) içinde, ss. 21-26. Daha geniş bir tartışma için bkz. Dimitri Gutas, "Classical Arabic Wisdom Literature: Nature and Scope," *Journal of the American Oriental Society* 101:1 (1981), ss. 49-86.

³ 'İslam felsefesi' tabirinin genel itibarıyla ne anlama geldiği ve alternatif isimlendirmelerin değerlendirilmesi konusunda daha geniş bilgi için bkz. Fehrullah Terkan, "İslam'da Felsefe Geleneğinin İsimlendirilmesi ve Kökeni Üzerine," *İslami Araştırmalar Dergisi* 19:2 (2006), ss. 297-304. 'İslam

‘İslam felsefesi’ tabirinin tercih edilmesinin sebebi –her ne kadar bazı yanlış anlaşılmalara kapı aralayabilirse de– alternatif isimlendirmelerle kıyaslandığında hem ülkemizde hem de Batı’da daha geniş kullanım alanına sahip olmasıdır.

Çalışmanın giriş bölümünde İslam düşünce tarihinde felsefenin ortaya çıkışı ve geçirdiği evrelerle ilgili detaylı bir incelemeyi gerekli bulmuyoruz. Bu satırlarda yapmaya çalışacağımız şey, İslam düşüncesindeki felsefe olgusunu birçok açıdan inceleyen bazı çalışmalardan⁴ yola çıkarak bu çalışmamıza konu olan İbn Ruşd’ün felsefî projesinin tartışılmasına ve anlaşılmasına zemin hazırlayacak birkaç meseleye kuşbakışı bakmak olacaktır.

İslam tarihinin oldukça erken dönemlerinde felsefenin ortaya çıkması ve onun hâlihazırdaki toplum yapısı ve kültür içinde kısa sürede önemli bir yer edinmesi, 3./9. yüzyılın başlamasıyla hızlanan ve genellikle birtakım sosyal ve siyasî şartların gerektirdiği yoğun tercüme faaliyetleriyle izah edilmektedir.⁵ Her ne kadar İslam’da bir ilim olarak felsefenin ortaya çıkması Müslümanların Yunan felsefesiyle – başta Platon, Aristoteles ve Neoplatonistler olmak üzere – tanışmalarının bir sonucu olsa da İslam felsefesi bütünüyle başka bir felsefenin devamı, taklidi, tekrarı veya iki felsefe arasındaki bir köprü rolü ile kayıtlanamaz.⁶ İslam felsefesinin hususiliğini ortaya çıkarmak için izleyebileceğimiz en etkin yol, bu felsefenin kullandığı bilgi malzemesi ile peşinde koştuğu idealler arasında kesin bir ayırım yapmaktır. Bu ayırımın yapılmaması veya çoğu oryantalist örneğinde olduğu gibi, İslam felsefesine sadece

felsefesi’ tabiri, büyük ihtimalle klasik filozoflarımız tarafından yadırganırdı. Onlar için felsefe – matematik gibi – her anlamda evrenseldir ve hiçbir kaydı kabul etmez. Felsefedeki akımlar ise (Meşşâî, İşrâkî vb.) farklı adlarla anılmaktadır.

⁴ İlerleyen sayfalarda söz konusu çalışmaların isimleri dipnotlarda ortaya çıkacaktır.

⁵ Söz konusu tercüme faaliyetleriyle ilgili daha geniş bilgi için bkz: Dimitri Gutas, *Greek Thought Arabic Culture* (Londra: Routledge, 1999); Francis E. Peters, *Aristotle and the Arabs: The Aristotelian Tradition in Islam* (Londra: University of London Press, 1968); Cristina D’Ancona, “Aristû ‘ında l-‘Arab and beyond,” A. Alwishah ve J. Hayes (ed.), *Aristotle and the Arabic Tradition* (Cambridge: Cambridge University Press, 2015) içinde, ss. 11-29; Hilmi Z. Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü* (İstanbul: Ülken Yayınları, 1997), s. 86-113; Franz Rosenthal, *The Classical Heritage in Islam* (Londra: Routledge, 1992); Gerhard Endress, “The Circle of Al-Kindî: Early Arabic Translations from the Greek and Rise of Islamic Philosophy,” G. Endress ve R. Kruk (ed.), *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism* (Leiden: Research School CNWS, 1997) içinde, ss. 43-76; Muhittin Macit, “Tercüme Hareketleri,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 40, ss. 498-504.

⁶ Massimo Campanini, *An Introduction to Islamic Philosophy* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2008), ss. 7-8 (“Introduction” bölümü); Nasr, “The Meaning and Concept of Philosophy in Islam,” ss. 21-26; Seyyed H. Nasr, “The Qur’an and Hadith as Source and Inspiration of Islamic Philosophy,” S. H. Nasr ve O. Leaman (ed.), *History of Islamic Philosophy I-II*, (Londra: Routledge, 1996) içinde, ss. 27-36; İbrahim Medkour, “İslam Felsefesi,” çev. İ. Taş, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2003), ss. 221-235; Mehmet Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001), ss. 2-10.

kullandığı bilgi muhtevası çerçevesinde yaklaşılması bizi, orada büyük ölçüde Aristoteles ve Plato kaynaklı fikirlerin sadece yeniden yorumlandığı yargısına götürebilir.⁷ Bu yaklaşım aynı zamanda bizi bazı orijinal fikirlerin kaynağını dahi illâ ki ‘evâil’de aramaya sevk eder.⁸ İslam felsefesini sürekli Yunan asıllarını önceleyerek okumanın bir diğer yıkıcı boyutu da bu felsefî düşüncenin bütünlüğünü parçalaması ve İslam düşüncesinin içindeki diğer kaynaklarla ilişkisini ortadan kaldırmasıdır.⁹ Bütün bu yanlışların önüne geçmek için, İslam felsefesi kendi özel problematiği dâhilinde ele alınmalı ve ideolojik hedefleri gözetilerek okunmalıdır.

Geçmişten günümüze hem Batı’da hem de Doğu’da bazı araştırmacıların nazarında İslam coğrafyasında felsefenin ortaya çıkmasının nedeni toplumun refah seviyesinin yükselmesi, siyasi ve ekonomik istikrar, kültürel alışveriş veya en önemlisi teoloji ile ilgili bir takım entelektüel endişelerden bağımsız olarak, insan sağlığı gibi pratik bir ihtiyaçtan dolayı tercüme edilen Yunan tıp külliyyatının yanında bir ‘paket’ içinde felsefî eserlerin de bulunması olmuştur.¹⁰ Buna ilaveten İslam tarihinde felsefe kitaplarının ortaya çıkışı ve hızla yayılması konusunda *el-Fihrist*’in verdiği bilgiler doğrultusunda yapılan değerlendirmeler, felsefenin yine tesadüf eseri veya Abbâsî halifesi Me’mun’un (M.S. 786-833) gördüğü bir rüya vesilesi ile bu medeniyete giriş yaptığını varsaymaktadır.¹¹ Ancak bu çizgide devam eden açıklamaların göz önüne almadığı şey, bu noktaya kadar kesintisiz bir şekilde devam eden kelâm araştırmalarıdır. Her ne kadar kelâm âlimleri kendilerini *felâsife* ile aynı sınıfta görmek istemese de felsefeden önce kelâm ilmi, başta Mu’tezile mezhebi olmak üzere, kendine has bir

⁷ Muhammed ‘A. el-Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, çev. S. Aykut (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2000), ss. 9, 35-38 vd. El-Câbirî’nin bu ve diğer eserlerinde teklif ettiği İslam felsefe tarihini okuyuş biçimi birçok yeni ve değerli yaklaşımı barındırmakla birlikte aynı zamanda çok problemlidir. Başta İbn Sînâ ve el-Gazâlî’ye temsil ettirilen *Meşrik* ile el-Fârâbî ve İbn Ruşd düşüncesinin oluşturduğu *Mağrib*’i karşı karşıya getiren yazar, indirgemeci bir hamleyle bir bakıma sun’î bir ayırım oluşturmaktadır. Bunun yanında söz konusu okuyuş biçimi, bir buçuk asırdır devam eden Arap ulusal rönesans arayışı çerçevesinde (ki bu çerçeveyi bizzat el-Câbirî kurgulamaktadır) ele alındığında bazı güncel siyasi endişeler de sezilmektedir. Massimo Campanini daha da ileri giderek bu okuyuş tarzını ‘militan’ olarak nitelermektedir; bkz. Campanini, *An Introduction to Islamic Philosophy*, ss. 69-72.

⁸ Örneğin Robert Wisnovsky’nin *Avicenna’s Metaphysics in Context* (New York: Cornell University Press, 2003) adlı eserinde bu tür varsayımların izlerini görebiliriz.

⁹ El-Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, ss. 68-70.

¹⁰ Bu tür değerlendirmeler için tipik bir örnek için bkz. Ahmed Fuâd el-Ehvânî, *el-Felsefetu’l-İslâmiyye* (Kâhîre: el-Hey’etu’l-Misriyye’l-İlmiyye, 1985), ss. 34-40. Başka bir ‘paket teorisi’ de George Saliba tarafından geliştirilmiştir. Bu sefer taşıyıcı unsur olarak tıp ilminin yerini, Emevî ve Abbâsî dîvan bürokrasisinin baş ihtiyacı olarak matematik almıştır. Geniş bilgi için bkz. George Saliba, *Islamic Science and the Making of the European Renaissance* (Cambridge: MIT Press, 2011), ss. 27-72.

¹¹ İbnu’n-Nedîm, *el-Fihrist* (Kâhîre: Matba’atu’l-İstikâme, 1929), ss. 349-353. El-Me’mûn’un rüyası felsefe kitaplarına yönelik ilginin sebebinden ziyade ancak bu ilginin sonucu olabilir. Söz konusu rüya ile ilgili daha geniş bilgiler için bkz. İsmail Taş, “İslam Düşüncesinde Bir Zihniyet Dönüşümü: Oryantalizm ve Oksidantalizm Bağlamında Beytü’l-Hikme,” *Marife Dergisi Oksidantalizm Özel Sayısı* 6:3 (2006), ss. 157-180; Gutas, *Greek Thought Arabic Culture*, ss. 97-104.

ontoloji ve felsefî kavramlar bütünü geliştirmeyi başarmıştır.¹² İslam'ın ilk kurumsal kelâmî mezhebi sayılan Mu'tezile'de kimi felsefî araçların sadece teolojik ve doktrinal çerçevelerde değil, saf felsefî problematikte de kullanıldığını söylemek mümkündür.

Diğer taraftan, el-Fârâbî (ö. 950) ve İbn Ruşd (ö. 1198) başta olmak üzere bazı filozoflarımız, kullandığı metodolojik enstrümanlardan dolayı kelâmı kategorik olarak felsefeden ayırsalar da bu yaklaşım İslam felsefesinin tamamına teşmil edilemez.¹³ Örneğin el-Kindî (ö. 873) ve onun takipçilerine baktığımızda onların kelâm ilmine ve onun problemlerine daha açık olup kendilerine intikal eden antik felsefî ürünleri bu problemleri çözmeye kullanmaktan geri durmadıklarını görüyoruz.¹⁴ Hatta kelâmın (özellikle Mu'tezile mezhebinin) İslam dünyasında felsefeyi önceleyerek onun bu yeni muhitte daha kolay yer edinmesini ve kökleşmesini sağladığını söyleyebiliriz. Örneğin İslam'da felsefe öncesi yıllarda başlayan ilahî sıfatlar tartışması kelâm ile felsefe arasındaki önemli geçişlilik noktalarından birisidir. Kelâmın kat ettiği mesafeyi göz ardı edersek, İslam tarihinin belirli bir anında felsefenin ortaya çıkıp kök salması ne kadar mümkün olabilirdi? İki disiplin arasındaki bu müteakiplik durumunu fark etmek için, el-Kindî'nin felsefî gündemine şöyle bir göz atmak dahi yeterlidir.¹⁵

Bu zaviyeden bakıldığında, felsefenin hâlihazırda gelişmekte olan bir entelektüel disiplini (kelâm) daha ileriye götürmek ve Müslüman entelektüel çevrelerinin spekülasyon alanını genişletmek için iktisab edildiğini söylemek abartılı olmamalıdır. Bu doğrultuda Yunan sahne oyunlarının veya şiir sanatının İslam medeniyetinde

¹² Therese-Anne Druart, "Philosophy in Islam," A. S. McGrade (ed.), *The Cambridge Companion to Medieval Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003) içinde, s. 98. Felsefe öncesi kelâmın filozoflarımız üzerindeki etkisini araştıran örnek çalışmalardan biri şudur: Robert Wisnovsky, "Notes on Avicenna's Concept of Thingness (*şey'iyye*)," *Arabic Sciences and Philosophy* 10 (2000), ss. 181-221.

¹³ El-Kindî'den sonra gelen el-Fârâbî'ye baktığımızda, onun kelâm ve felsefe arasında keskin bir ayırım gözeterek kitâbî/dinî referansları nispeten daha az kullandığına şahit oluyoruz. Platon ve Aristoteles'i bazı teolojik endişelerden sıyrılarak metafizikte daha ontolojik bir tasavvura sahip olduğunu söyleyebiliriz. Daha sonraları bu ayırım İbn Bâcce ve İbn Ruşd ile zirveye ulaşacaktır. Hatta İbn Bâcce'nin İslam filozofları arasında felsefî yazılarında dinî metinlere en az gönderme yapan filozof olduğunu söyleyebiliriz. İslam düşüncesinde kelâm ve felsefe ayırımı konusunda daha detaylı bilgiler için bkz. Fehrullah Terkan, *Çatışmanın Dinamikleri. Din ve Felsefe Uzlaşmazlığı Üzerine* (Ankara: Elis Yayınları, 2007), ss. 210-224.

¹⁴ Peter Adamson, *Al-Kindi* (New York: Oxford University Press, 2007), s. 16. Sonuçta *el-Fihrist*'teki el-Kindî'ye ait eserler listesine baktığımızda bile, bu filozof için felsefî ve kelâmî meselelerin nasıl iç içe geçmiş olduğunu kolayca görmek mümkündür.

¹⁵ Campanini, kelâm ve felsefe arasındaki bu geçişlilik durumunu 'osmoz' tabiriyle tasvir etmektedir; bkz. Campanini, *An Introduction to Islamic Philosophy*, ss. 7-9. Tabii olarak kelâm ve felsefe arasında (mütakellim ve filozoflar arasında demek daha doğru olur) bazı geçimsizlikler ve uyumsuzluklar olabilir. Buna rağmen iki disiplinin ilgilendiği meseleler çoğu zaman örtüşür ve ikisini birbirinden ayırmak güçtür. Bir kelâmî meselenin birçok felsefî imayı barındırması doğaldır. Örneğin, İslam'da kelâm ilminin ilgilendiği ilk sorunlardan birisi olan irade meselesi aynı zamanda tarih boyunca çok sayıda filozofun da çözmeye çalıştığı en çetin meselelerden biri olagelmıştır.

kendine hiçbir şekilde yer bulamaması, söz konusu medeniyetin ürettiği aklın seçiciliğini ve gereksinimlerine uygun olarak bilgi devşirebilmiş olduğunu gözler önüne sermektedir. Başka bir ifadeyle, İslam'da felsefeyi iktisab eden akıl sadece kabul edici rolü olan 'maddî bir akıl' değil, değer üreten ve evrensellik iddiası olan 'mukteseb bir akıl'dır. El-Câbirî'nin tabiriyle bu 'İslam akli', başka herhangi bir akıl gibi, kendi kültürel uyruğunu yansıtan bir işleyiş ve mahiyete sahiptir.¹⁶

Gözden kaçırılan diğer bir nokta ise daha çok genel medeniyet ve kültür araştırmaları ile ilgilidir. Tarih boyunca bütün medeniyetler arası etkileşim ve alışverişler öyle görünüyor ki bir nevi fayda veya menfaat düzleminde açıklanabilir. Söz gelişi, bir medeniyet veya kültür başka bir medeniyetin ürünü olan şeyleri ithal ediyorsa, bu olgu daima kendi içindeki eksiklikleri tamamlama, yani siyasî, sosyal, dinî veya entelektüel bazı problemlerini giderme refleksi şeklinde cereyan eder. Bu ilkeyi İslam'daki felsefe 'ithaline' uygulayacak olursak, nasıl bir refleksin sonucu kabul gördüğünü görmek zor olmayacaktır. Bir taraftan tasavvuf ve kelâm arasında, diğer taraftan da kendi içinde barındırdıkları birçok fırka arasında çıkan metodolojik ve epistemolojik ayrılıklar, ağır siyasi sonuçları olan bir 'hakikat bunalımı'na sebep olmuştur. Bu bağlamda felsefenin istimal edilmesi, yeni bir metodoloji öngören bir 'hakikat birliği arayışı'nın sonucudur. Bu durum aynı zamanda, antikiteden intikal eden bütün felsefî sistemler arasında neden Aristoteles'in tercih edildiğine işaret etmektedir.¹⁷ En önemlisi de ilerideki sayfalarda göstereceğimiz üzere, asırlar sonra İbn Ruşd'ün halâ aynı motivasyon ve nedenlerle felsefeye yaklaştığını, aynı gerekçelerle felsefeyi sahiplendiğini söylemek mümkündür.

Bununla beraber, genelde İslam felsefesinin oluşumu özelde ise bu felsefede metafizik ilminin formüle edilmesi asla Yunan felsefî mirasından ayrı düşünülemez. Abbâsî devletinin kurulması ve başkentin Bağdat'a taşınmasından kısa bir süre sonra, halife Mansûr'un (M. 753-775, H. 136-158) inisiyatifi ile başlayan, halife Me'mûn (M. 813-833, H. 198-218) ile zirveye ulaşan çeviri faaliyeti, kısa zamanda başta Aristoteles ve Platon'un eserleri olmak üzere, Yunan felsefî mirasının büyük bir kısmının başarılı

¹⁶ Muhammed 'Â. el-Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, çev. İ. Akbaba (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2003), ss. 34-35.

¹⁷ İslam felsefesinde metafiziğe giriş mahiyetinde olan el-Kindî'ye ait *Fi'l-Felsefeti'l-Ûlâ* adlı eserinin başında hakikatle ilgili yapılan değerlendirmeleri bu çerçevede ele almak daha uygun gözükmektedir; bkz. el-Kindî, *Fi'l-Felsefeti'l-Ûlâ*, tah. M. Ebû Rîde, *Rasâ'ilu'l-Kindî el-Felsefiyye* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1950) içinde, ss. 102-105.

bir şekilde Arapça'ya aktarılmasını sağlamıştır.¹⁸ İlk İslam filozofu ünvanını taşıyan el-Kindî ve çevresinde toplanan tercüme ve ilim adamları, antik felsefî mirasın hem aktarılmasında hem de sonraki nesiller için kolay ulaşılır kılınmasında önemli rol oynamıştır. El-Kindî'nin kendisi, her ne kadar Yunanca veya Süryanice bilmese de emrinde çalışan tercümanlar sayesinde, en önemli metafizik metinlerine sahip olmuştur. Bunların başında İslam'da metafizik düşüncesinin kurucu öğelerinden Aristoteles'in *Metafizik* adlı eseri ve yanlışlıkla ona atfedilen *Esûlûcyâ Aristûtâlîs* ve *Kitâbu'l-Hayri'l-Mahd* gelmektedir.¹⁹ Tercümeler döneminin bu başlangıç evrelerinde görev alan kimi tercümanların felsefî ilimlerde tahsil almadıklarından ve bu tür eserlerin taşıdığı mana derinliklerine tam anlamıyla nüfuz edemediklerinden dolayı tercüme ettikleri materyaller bir takım noksanlıklarla ma'lûl olsa da Arapça'da felsefî terminolojinin oluşturulmasında büyük başarıya ulaştıkları söylenebilir.²⁰ Bu çalışma boyunca, İbn Ruşd'ün *Metafizik* şerhleri bağlamında, yapılan çevirilerin ve teklif edilen terminolojilerin bazı hususlarına daha detaylı olarak değinilecektir.

Bunun yanı sıra, başta Aristoteles ve Platon felsefeleri olmak üzere, antik felsefî mirasın İslam dünyasına ulaşmadan önce uzun bir Yahudilik, Helenizm ve Hıristiyanlık tecrübesi vardır. İskenderiye, Antakya, Harran, Nusaybin, Urfa, Şam ve Cundişapur gibi ilim merkezlerinde felsefe yüzyıllar boyunca değişik görünümde varlığını koruyabilmiştir.²¹ Elimizdeki felsefe tarihi kaynaklarına baktığımızda bu dönemlerde gelişen felsefî akımların, her ne kadar Aristoteles veya Platon'u (bazen her ikisini veya Plotinos veya Zenon gibi başkalarını) baş otorite olarak kabul etseler de ana kaynaklarından sık sık farklılıkları da gözlemlenmektedir.

Toparlayacak olursak, İslam'da felsefenin, bir taraftan, hiçbir zaman diliminde kendinden önceki akımlardan biriyle tamamen özdeşleştiğinden söz edilemediği gibi,

¹⁸ Macit, "Tercüme Hareketleri," s. 502; De Lacy O'Leary, *Arabic Thought and Its Place in History* (Londra: Trubner & Co., 1922), s. 105; 'Abdurrahmân Bedevî, *el-Felsefe ve'l-Felâsife fi'l-Hadârati'l-'Arabiyye* (Sûsa: Dâru'l-Me'ârif, 1993), ss. 5-11; Richard Walzer, *Greek Into Arabic Essays on Islamic Philosophy* (Cambridge: Harvard University Press, 1962), ss. 5-8.

¹⁹ Gutas, *Greek Thought Arabic Culture*, ss. 119-120; Gerhard Endress, "The Circle of Al-Kindi," ss. 52-58. Bu iki sahte-Aristotelesçi eser hakkında geniş bilgiler için bkz. Peter Adamson, *The Arabic Plotinus: A Philosophical Study of the 'Theology of Aristotle'* (Londra: Duckworth, 2013); Edward Booth, *Aristotelian Aporetic Ontology in Islamic and Christian Thinkers* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), ss. 84-89;

²⁰ Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, ss. 37-40; Tjitze J. De Boer, *The History of Philosophy in Islam* (New York: Dover Publications, 1967), s. 15.

²¹ Gutas, *Greek Thought Arabic Culture*, ss. 13-16; O'Leary, *Arabic Thought and Its Place in History*, ss. 1-55; Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, ss. 27-36; Mâcid Fahrî, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. K. Turhan (İstanbul: İklim Yayınları, 1992), ss. 9-22; Oliver Leaman, *An Introduction to Classical Islamic Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), ss. 6-8; De Boer, *The History of Philosophy in Islam*, ss. 11-30; Peters, *Aristotle and the Arabs*, ss. 7-10.

tevarüs edilen geleneksel unsurlardan bağımsız bir felsefe yapma tarzından da söz etmek oldukça zordur. Gözden kaçırmamız gereken nokta, ilk İslam filozofları tarafından en iyi bilinen Yunan filozofları arasında Aristoteles ve Platon öne çıkarken, bu bilginin çoğu zaman doğrudan söz konusu filozofların eserleri ve otantik fikirleri ile tamamen uygunluk içinde olmadığı gerçeğidir. İslam filozofları için Aristoteles veya Platon, birer filozof olmakla birlikte, Aristotelesçilik, Platonizm, Neoplatonizm²² vb. felsefî gelenekleri temsil eden birer figür olmuştur. Başka bir ifade ile, bu iki büyük filozofla özdeşleşen felsefe sistemleri dönemin Müslüman entelektüel dünyasına doğrudan değil, genel hatları itibariyle eklektik bir yapıya sahip, dönüştürücü Helenistik ortamın ürünü Neoplatonizm kanalıyla ulaşabilmiştir.²³ Buna ek olarak, A. Bedevî'ye göre, İslam tefekkür tarihindeki Aristoteles figürü bu medeniyetin tarihteki konumu çerçevesinde ele alınmalıdır. Çünkü kaynak olarak Aristoteles aynı kişi olmakla birlikte tarih boyunca çeşitli devirlerde ve değişik kültür ve ilmî ortamlarda farklı işlev görüp farklı algılanabilmiştir. Plotinos'a ait *Enneadlar* ve Proklos'a ait *Teolojinin Unsurları*'nın bazı bölümlerinin parafraze edilip sırayla *Esûlûcyâ Aristûtâlis* ve *Kitâbu'l-Hayri'l-Mahd* adı altında Aristoteles'e isnat edilmesinin tarihî dayanaktan yoksunluğu veya filolojik açıdan yanlışlığının ortaya konulması sığ bir yaklaşımdır. Söz konusu isnadın arkasında akademik titizlik eksikliğinden ziyade tarihi bir zorunluluk yatmaktadır. Başka bir deyişle İslam'ın medenî ruhu bu isnadı gerektirmiştir. Hatta Müslümanlar söz konusu eserlerin Aristoteles'e ait olmadığını bilselerdi dahi sonuç değişmezdi. Çünkü bu özel Aristoteles okuması gerçek Aristoteles'le alâkalı olmayıp bu medeniyetin vücuda getirdiği Aristoteles'le alâkalıdır.²⁴ A. Bedevî'nin bu değerlendirmeleri, öncelikle İslam coğrafyasının doğusunda gelişen Meşşâî gelenekle ilgili olduğu göz önünde bulundurulduğunda, büyük ölçüde isabetlidir.

İşte İslam felsefesinin bu özelliği, İbn Ruşd tarafından gerçek Aristoteles düşüncesinin hakkıyla anlaşılmasının önünde duran engellerden birisi olarak değerlendirilmiş ve onun – bu çalışmamıza da konu olan – felsefî projesinin ana dinamiklerinden biri olmuştur. Dolayısıyla yukarıdaki yargıların İslam felsefesinin bütün 'mekân' ve 'zaman'ları için geçerli olduğu düşünülmemelidir. İbn Ruşd bir taraftan, İslâm'da Meşşâîlik'in son büyük temsilcisi olarak, bu geleneği köklü

²² 18. yüzyılda bazı ansiklopedistler Platonizm'i, Plotinos'la birlikte yüklediği bazı yeni özellikler ve boyutlar nedeniyle ondan sonra gelen şârih/filozofların Platonizmini Neoplatonizm veya Yeni Eflâtunculuk olarak adlandırmışlardır. Miira Tuominen, *The Ancient Commentators on Plato and Aristotle* (Newcastle: Acumen Publishing, 2009), ss. 11-12. Söz konusu kavram bu çalışmada da aynı gerekçe ile kullanılmıştır.

²³ Peters, *Aristotle and the Arabs*, s. 4; Walzer, *Greek Into Arabic*, ss. 1-11.

²⁴ 'Abdurrahmân Bedevî, *Aristû 'inde'l-'Arab* ([Kuveyt]: Vekâletu'l-Matbû'ât, 1978), ss. 6-7.

sayılabilecek bir şekilde eleştirirken, diğer taraftan bu geleneğin geleceğini tayin edici yeni açılımlar getirmiştir. Ne var ki onun öngördüğü formda söz konusu gelenek İslam coğrafyasında değil, Avrupa’da devam etmiştir.²⁵

A. İbn Ruşd’ün Felsefî Projesinin Ana Dinamikleri

Çalışmamızın birinci bölümünde felsefe tarihinde Aristoteles külliyyâtı ekseninde oluşan şerh-felsefe ilişkisini tespit ettikten sonra, genel olarak İbn Ruşd’ün felsefî projesindeki şerh tekniğinin yeri, özel olarak da onun şerh külliyyâtının içindeki *Metafizik* şerhlerinin durumu irdelenecektir. Bunun yanında modern çalışmaların ışığında *Metafizik* şerhleri ile ilgili bazı teknik hususiyetleri de açıklığa kavuşturmayı umuyoruz. Şimdilik burada İbn Ruşd’ün felsefî kariyerini hazırlayıcı tarihî ve sosyal şartlara ve felsefî üretimini karakterize eden bazı temel hususlara değinmek istiyoruz. Bununla beraber, takip eden sayfalardaki ara başlıkların altında yer alan din-felsefe ilişkisi, İslam felsefesini okuyuş tarzı, Aristoteles ile münasebeti gibi meseleleri bütün detaylarıyla ele almak yerine, İbn Ruşd’ün felsefî projesini belirleyici ‘dinamikler’ olmaları açısından irdelemek istiyoruz.

Öncelikle şunu belirtmekte fayda vardır ki bu çalışmamızda İbn Ruşd ile ilgili biyografik bir bölüme yer vermekten kaçındık. Bunun başlıca sebebi Türkçe’de – ve Arapça ve İngilizce gibi diğer ilgili dillerde – bu tür çalışmaların oldukça yetkin bir şekilde gerçekleştirilmiş olmasıdır. Böyle bir bölüm hem gereksiz bir tekrar olacak hem de bazı çalışmalarda olduğu gibi dikkati ana konudan uzaklaştırıcı mahiyete sahip olacaktır. Dolayısıyla bundan sonraki ara başlıklarda yapılacak bütün biyografik referans ve göndermelerin, söz konusu bilgileri içeren kaynaklar vasıtasıyla anlam kazanacağını belirtmeliyiz.

İbn Ruşd’ün hayat hikâyesi söz konusu olduğunda klasik tarihçiler arasında en kapsamlı bilgi şu kaynaklarda bulunur: İbn Ebî Useybi’ya (ö. 1270)’ya ait ‘*Uyûnu’l-Enba’ fî Tabakâti’l-Etibba’*, el-Merrâkkuşî’ye (ö. 1224) ait *el-Mu‘cib fî Telhîsi Ahbâri’l-Mağrib* ve İbnu’l-Ebbâr’a (ö. 1260) ait *Tekmiletu’s-Sila*. Türkçe’ye gelince İbrahim Sarioğlu’nun *İbn Rüşd ve İbn Rüşd Felsefesi* adlı kitaplarının birinci bölümleri ve H. Bekir Karlığa’nın *Diyanet İslam Ansiklopedisi*’ndeki “İbn Rüşd” maddesi bu

²⁵ Daha geniş bilgi için bkz. Jean Jolivet, “The Arabic Inheritance,” P. Dronke (ed.), *A History of Twelfth Century Western Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988) içinde, ss. 113-150; Dag N. Hasse, “Arabic Philosophy and Averroism,” J. Hankins (ed.), *Cambridge Companion to Renaissance Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007) içinde, ss. 113-136.

konuda derli toplu bir içeriğe sahiptir. Arapça’da modern dönemde Muhammed el-Câbirî’nin *İbn Ruşd: Sîra ve Fıkr* (ve diğer eserleri), Abdurrahmân et-Telîlî’nin *İbn Ruşd fi’l-Masâdiri’l-‘Arabiyye* adlı kitapları ve Abdurrahmân Bedevî’nin *el-Felâsife fi’l-Hadâirati’l-‘Arabiyye* adlı eserinin İbn Ruşd’le ilgili bölümü dikkate değerdir. Batılı dillerde ise başta Mâcid Fahrî, Oliver Leaman, Alfred L. Ivry, Roger Arnaldez ve Dominique Urvoy’un bazı çalışmaları İbn Ruşd’ün hayat hikâyesini detaylı bir şekilde içermektedir.²⁶

Ancak yine de ilerideki sayfalarda okuyucuya bir oryantasyon imkânı sağlamak için kısa bir kronolojiye²⁷ yer vermemiz uygun olur:

1116	İbn Tûmert (ö. 1130) Kuzey Afrika’yı dolaşmaya başlar ve toplumun ıslahına yönelik vaazlar verir.
1121	İbn Tûmert mehdiliğini ilan eder ve taraftarıyla beraber Murâbitlar devletine karşı harekete geçer.
1126	İbn Ruşd’ün Kurtuba’da doğduğu yıl. Aynı zamanda zamanın önemli siyasi siması ve hukuk otoritesi olan dedesinin vefat yılı.
1130	İbn Tûmert vefat eder; yerine öğrencisi ‘Abdu’l-mu’min el-Kûmî geçer ve Muvahhidler devletini kurar.
1147	Murâbitlar devletinin yıkılması, Endülüs dâhil olmak üzere bölgenin Muvahhidler’in hâkimiyeti altına girmesi.
1163	Muvahhidlerin ilk hükümdarı Abdu’l-mu’min vefat eder ve yerine oğlu Ebû Yakub Yûsuf geçer.
1169	İbn Ruşd İşbiliyye (Sevilla) kadılığına atanır. Yaygın kanaate göre bu yılda İbn Tufeyl tarafından halifeye takdim edilir.
1179	İkinci sefer İşbiliyye kadılığına atanır.
1182	İbn Ruşd Kurtuba’da başkadılığa (<i>kâdi’l-kudât</i>) atanır. Aynı zamanda İbn Tufeyl’in saray tabipliği görevinden ayrılmasıyla bu görevi de üstlenir.

²⁶ Bunun yanında hem Doğuda hem de Batıda yayınlanmış bütün İslam felsefesi tarihi kitapları da az çok bilgi vermektedir. İbn Ruşd’ün eserleri ve onu ilgilendiren bütün konularda 1821-1989 yılları arasında yayınlanmış bütün kitap ve makalelerin bir kataloğu için W. Rosemann’ın *Averroes. A Catalogue of Editions and Scholarly Writings from 1821 Onwards* adlı makalesine başvurulabilir. Ernest Renan’ın *Averroes et l’Averroisme* adlı kitabı 1861’de yayınlandığında her ne kadar önce Batıda ve sonra da Doğuda İbn Ruşd’e yönelik ilginin yeniden canlanmasına öncülük etmişse de birçok kusurundan dolayı uzun zamandır akademik mülâhazaların dışında tutulmaktadır. Bu kusurların en önemlileri, E. Renan’ın İbn Ruşd’e ait eserlerin yalnızca Latince ve İbranice tercümeleriyle yetinmesi ve İbn Ruşd’ü 19. yüzyıla hâkim olan ‘serbest düşünür’ (*free thinker*) furçasının ön kabulleri doğrultusunda resmetmesidir. Ayrıca İbn Ruşd’ün hayatı, eğitimi, çevresi ve yetişme çağları ile ilgili bir değerlendirme için bkz. Josep P. Montada, “Materials on Averroes’ Circle,” *Journal of Near Eastern Studies* 51:4 (1992), ss. 241-260.

²⁷ Burada tercih edilen kronoloji bazı kaynaklarda ufak farklılıklarla takdim edilse de hali hazırdaki hedefimiz açısından bunlar göz ardı edilebilir.

1184	Ebû Yakub Yusuf vefat eder yerine oğlu Yusuf el-Mansûr geçer.
1194	İbn Ruşd'ün halife Yûsuf el-Mansûr'la arası açılır. Kurtuba'nın güneyindeki küçük bir kasabaya sürgün edilir.
1198	İbn Ruşd Merrâkeş'te vefat eder.

İbn Ruşd'ün hayatı dikkate alındığında, onun felsefî birikiminin nereden geldiği meselesi oldukça kafa karıştırıcıdır. Elimizdeki kaynaklar onun eğitimi ile ilgili birtakım bilgiler sağlasa da bu eğitim (söz konusu kaynaklara göre) din ilimleri ve tıpla sınırlıdır. İbn Bâcce'nin 1138'de (İbn Ruşd 12 yaşında iken) vefat ettiğini düşünürsek ikisi arasında bir hoca-talebe ilişkisinin olması mümkün gözükmemektedir.²⁸ Diğer taraftan İbn Tufeyl (ö. 1185)'in felsefede hocası olabileceği fikri, tarihî veri azlığından dolayı araştırmacılar tarafından zayıf bir ihtimal olarak değerlendirilmektedir.²⁹ Bu anlamda muhtemelen İbn Ruşd felsefeye özel bir ilgi duymuş ve bu konudaki araştırmalarına erken yaşta başlamıştır. İbn Ruşd'ün tıp hocası Ebû Ca'fer İbn Hârûn et-Tercâlî'nin de bu araştırmalarında ona kılavuzluk etmiş olabileceği ihtimal dâhilindedir. O dönemde bu âlim (İbn Ebî Useybi'a'dan naklen), tıp ilmindeki şöhretinin yanında, başta Aristoteles olmak üzere antik felsefe hakkındaki bilgisi ile de tanınmaktaydı.³⁰

Yukarıda bahsedilen biyografik kaynaklarda ve diğer eserlerde İbn Ruşd'ün eserleri ile ilgili detaylı değerlendirmeler mevcuttur. Tıp ve hukukla ilgili kitaplarını bir tarafa bırakacak olursak, araştırmacılar bugün felsefî eserlerini genelde iki kısma ayırırlar: (1) *Faslu'l-Makâl, el-Keşf* ve *Tehâfutu't-Tehâfut* gibi eserler gerçek anlamda felsefî sayılmayıp 'polemik eserler' olarak adlandırılır, (2) Aristoteles şerhleri ve bazı müstakil felsefî makaleler ise genelde felsefe *par excellence* olarak değerlendirilir. Bu çalışmanın birinci bölümünde, başta Aristoteles şerhleri olmak üzere, İbn Ruşd'ün felsefî eserleri daha ayrıntılı bir şekilde incelenecektir.

²⁸ Ayrıca İbn Bâcce bu süre zarfında Kurtuba'da dahi bulunmamaktadır. İbn Ruşd'ün İbn Bâcce'nin felsefî mirasından çokça istifade ettiği doğrudur ve bu anlamda bir hoca-talebe ilişkisinden söz edilebilir. Daha detaylı bilgiler için bkz. Hüseyin Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), s. 18.

²⁹ Dominique Urvoş, *Ibn Rushd (Averroes)* (Londra: Routledge, 1991), s. 32. Sarıoğlu'na göre, İbn Tufeyl ile İbn Ruşd arasında gerçek anlamda bir hoca-talebe münasebetinden bahsedilemese de İbn Tufeyl'in onu halifeye takdim edecek kadar güvenmesi, İbn Ruşd'ün Aristoteles felsefesi konusundaki yetkinliğinden haberdar olduğu anlamına gelmektedir. Ayrıca bu iki düşünürün felsefî içerikli sohbet ve tartışmalarda bulunduğu tahmin edilebilir; bkz. Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s. 18.

³⁰ Roger Arnaldez, *Averroes: A Rationalist in Islam*, İng. çev. D. Streight (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2000), s. 10; Urvoş, *Ibn Rushd*, s. 32; Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s. 18.

A. 1. İbn Tûmert'in Çağrısı

Tarihte herhangi bir entelektüel faaliyetin gerçekleştiği mekân ve zamanın sosyal ve kültürel şartlarından münezzeh bir şekilde bütünüyle anlaşılabilceğini düşünmek yanlış olur. Birinci olarak, her entelektüel faaliyetin öznesi insandır ve tabiatı gereği bir alandaki muktesebatı bulunduğu sosyo-kültürel ortamın izlerini taşıyacaktır. İkinci olarak, yine söz konusu faaliyetin nesnesi, tabiri caizse ‘insan tecrübelerinden bir tecrübe’dir ve bundan dolayı aynı sosyo-kültürel çerçevede en iyi biçimde anlam kazanacaktır. Bu tür genel geçer ilkeler İbn Ruşd’ün düşünsel faaliyeti için de geçerlidir ve fikrî mirasının büyük bir kısmının bu çerçevede okunması gerektiğine inanıyoruz.³¹ Bu, özellikle onun tıp, hukuk, siyaset ve akâ'id alanlarına ait bıraktığı miras için geçerlidir. Ancak çizilen bu çerçeveyi –bütünüyle olmasa da – aşan tek alan felsefedir (ve özellikle metafiziktir) çünkü o, tanımı gereği mekân ve zaman üstü küllî bir bilginin peşindedir.

D. Urvoy, abartılı bir şekilde, İbn Ruşd’ün entelektüel faaliyetinin tamamının (felsefe de dâhil olmak üzere) ancak Muvahhidler devletinin sosyo-politik reformları içinde anlam kazandığını iddia etmektedir. Hatta kendisi, Endülüs’te gelişen felsefe geleneğini olduğu gibi söz konusu reformların bir yan etkisi olarak görmeye meyillidir.³² Bu minvalde devam eden okuma biçiminin iki aşırı uçtan biri olduğunu kabul edersek, diğer aşırı ucun İbn Ruşd’ün (veya Endülüs’ün) felsefi faaliyetinin bütün tarihî, siyasî, sosyal, kültürel ve hatta dinî mazruflardan azade olduğu yönündeki iddialardan ibaret olduğunu görüyoruz. Bu bağlamda filozofumuzun durduğu yeri tespit etmek, bu çalışmanın bütün bölümlerini ilgilendiren önemli bir perspektif oluşturmak anlamına gelmektedir.

İslam coğrafyasının batısında 1062-1147 yılları arasında hüküm süren Murâbitlar hanedanı, Malikî mezhebine sıkı bir şekilde bağlı olarak, bir taraftan hukuk (*furû'*) araştırmalarını destekleyip bu çalışmaların önünü açarken, diğer taraftan kelâmî (daha geniş anlamda aklî) her türlü girişimin önünü kesmeyi bir devlet politikası haline

³¹ İbn Ruşd’ün öncesinde ve zamanındaki tarihî, sosyal ve ilmî ortam hakkında bkz. Dominique Urvoy, “Ibn Rushd,” S. H. Nasr ve O. Leaman (ed.), *History of Islamic Philosophy* (New York: Routledge, 2001) içinde, ss. 330-345; Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, ss. 1-12; Oliver Leaman, *Averroes and His Philosophy* (Richmond: Curzon Press, 1998), ss. 1-11; Muhammed Mûsâ, *Beyne'd-Dîn ve'l-Felsefe* (İskenderiyye: Dâru'l-Me'ârif, 2003), ss. 15-24;

³² Urvoy, *Ibn Rushd*, s. 20 vd.; Urvoy, “Ibn Rushd,” ss. 338-39. Aynı doğrultuda Urvoy, İbn Ruşd’ün İslam felsefesine getirdiği yeni açılımların kısa ömrünü de Muvahhidler devletinin ortadan kalkmasıyla ilişkilendirmektedir; bkz. s. 2. Diğer taraftan Urvoy, Endülüs’te Müslümanların eliyle başlatılan ilmî hareketliliğin, garip bir şekilde İslam öncesi İspanya’nın ‘ilmî mirası’nın devamı (!) olduğu ihtimalini ciddiye almaktadır; bkz. ss. 3-4.

getirmiştir.³³ Ancak Muvahhidler devletinin kuruluşunun şartlarını hazırlayan İbn Tûmert'in ıslahat çalışmaları, öncelikle bu durumun değiştirilmesi üzerinde odaklanıyordu. İbn Tûmert düşüncesinin en önemli özelliklerinden biri, taklidin terk edilmesi ve içtihad kapısının yeniden açılması için asıllara dönmenin gerekliliği yönündeki çağrıdır.³⁴ Bu reform çağrısı, başlıca hedeflediği ilim sahası olan hukuk metodolojisine (fıkıh usulüne) mantığın yeniden bitleştirilmesini de öngörüyordu. Diğer taraftan İbn Tûmert'in kelâm/'akâ'id araştırmalarını bizzat kendisinin başlattığını biliyoruz. Bu hususları ('asla dönüş', mantık ve kelâm) bir araya getirdiğimizde, söz konusu çağrının Endülüs'teki felsefî uyanış ile yakın irtibatlı olabileceğini düşünmek zor değildir.³⁵

'Taklidi terk ve asıllara dönüş' şiarının izlerinin İbn Ruşd'den önce, İbn Bâcce'nin eserlerinde yer aldığına şahit olmaktayız. Aristoteles'in Aristoteles vasıtasıyla şerh edilmesi yönündeki ilk teşebbüsler burada bulunabilir. İbn Bâcce'nin bir kaynak olarak Aristoteles felsefesini el-Fârâbî ve İbn Sînâ'dan (ö. 1037) daha farklı bir yaklaşımla ele aldığını görmek mümkündür. Onun müstakil felsefî eserlerine ve Aristoteles şerhlerine göz attığımızda Endülüs Aristotelesçiliğinin alâmet-i fârikası nispetindeki 'asla dönüş' eğilimi tespit edilebilir.³⁶ Doğuda³⁷ Aristoteles'e atfedilen *Esûlûcyâ* vb. kitaplar tamamıyla yok sayılmıştır. Platon ise Aristoteles'in dengi değil, Aristoteles'in izinden gidilerek bazı önemli fikirleri reddedilmesi gereken bir filozof konumundadır. El-Fârâbî'nin felsefî mirasını devralırken de *el-Cem'* gibi eserlerini görmezden gelip *Muallim-i Sînâ* sıfatını kazandıran yönüyle ondan istifade etmeyi tercih eder.³⁸

İbn Ruşd'e baktığımızda, İbn Bâcce'nin kısmen uyguladığı bu yorum tekniğini devralarak Aristoteles külliyyatının tamamına (siyasetle ilgili eserleri hariç) teşmil ettiğini görüyoruz. Buna paralel olarak, İbn Ruşd İbn Bâcce'yi felsefede hoca olarak

³³ Bu doğrultudaki daha detaylı değerlendirmeler için bkz. P. F. de Moraes Farias, "The Almoravids: Some Questions Concerning the Character of the Movement," *Bulletin de l'IFAN* 29:3-4 (1967), ss. 794-878; Hugh Kennedy, *Muslim Spain and Portugal. A Political History of al-Andalus* (New York: Routledge, 2014), ss. 154-188; Mâcid Fahrî, *Averroes: His Life, Works and Influence* (Oxford: Oneworld Publications, 2008), s. 12 ("Introduction" bölümü).

³⁴ El-Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, ss. 272-273. İbn Tûmert'in başlattığı hareketin diğer bazı özellikleri için bkz. Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, ss. 10-12; Urvoy, *İbn Rushd*, ss. 3-29; Madelaine Fletcher, "The Almohad Tawhid: Theology which Relies on Logic," *Numen* 38:1 (1991), ss. 110-127. Muvahhidler devleti ismini de İbn Tûmert'in tevhid öğretisinden almıştır.

³⁵ İbn Tûmert hareketinin aklî ilimlerin (önce kelâm ve daha sonra felsefe) önünü açması hakkında bkz. Urvoy, "İbn Rushd," ss. 331-32.

³⁶ Yaşar Aydın, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü* (İstanbul: İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1997), ss. 11-16.

³⁷ Bu satırlardaki Doğu-Batı (Meşrik-Mağrib) şeklindeki tanımlamalar, kabaca 8-13. yüzyılları arasındaki dönemin İslam coğrafyasına izafeten kullanılmıştır.

³⁸ Aydın, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, ss. 14-15; El-Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s. 206 vd.

görür, Doğu Meşşâilik'ine yönelttiği bazı eleştirilerinin ilk nüveleri onun eserlerinde bulunabilir.³⁹ 'Asla dönüş' eğiliminin gerektirdiği saf Aristoteles düşüncesini ortaya çıkarma gayretlerinde İbn Ruşd'ün, sadece el-Fârâbî ve İbn Sînâ'ya değil, ilk dönem Yunan Aristoteles şârihlerine dahi ihtiyatla yaklaşmasının sebebi de böylece anlaşılır olmaktadır.⁴⁰

İbn Tûmert öğretisinin bunun ötesinde İbn Ruşd'ün felsefî projesinde ne kadar etkili olduğunu belirlemek oldukça zordur. Onun, İbn Tûmert'in akidevî görüşlerine *Şerhu 'Akîdâti'l-İmâmî'l-Mehdî* adında bir şerh yazdığını bazı araştırmacılar tarafından teyit edilmektedir.⁴¹ Bunun yanında, felsefî ve dinî düşünüşe yazılmış bir giriş mesabesindeki *Faslu'l-Makâl* ve *el-Keşf* gibi eserlerinde, İbn Ruşd'ün öne sürdüğü görüşlerin çoğunun Muvahhidlerin tezleriyle örtüştüğünü – D. Urvoy'un ısrarlarına dayanamayarak⁴² – kabul etsek dahi, bu tür eserlerin ancak din ve felsefeyi karşı karşıya getiren kafa karışıklıklarını gidermek için yazıldığını teslim etmeliyiz. Dolayısıyla İbn Tûmert'in rivayet-dirayet noktasında getirdiği yeni açılımların İbn Ruşd tarafından din-felsefe platformunda işlevselleştirilmiş olması pekâlâ mümkün olsa da İbn Tûmert'in etkisini daha ötede, İbn Ruşd'ün burhânî felsefe olarak tanımladığı alanda aramak pek makul gözükmemektedir.

Bütün bunları alt alta koyduğumuzda, Doğu ve Batı'nın Meşşâi okullarının tıpatıp aynı paradigmaya oturmadığını söyleyebiliriz. Daha genel ifadeyle, İslam dünyasının doğusunu ve batısını karşı karşıya getirdiğimizde ilim geleneklerinde bazı yaklaşım farklılıklarının olduğu gözlemlenmektedir. Batıda, neredeyse bütün ilmî atılımlarda şu veya bu şekilde zâhirî tezahürlerle karşılaşırız. Bu yönelim İbn Hazm (ö. 1064) ile başlar, İbn Tûmert'le devam eder ve İbn Bâcce-İbn Ruşd ekseninde de farklı bir görünümle tekrarlanır. İbn Ruşd'ün 'zâhiriliği' Aristoteles'in düşüncesini yanlış anlayan ve tanıtan filozofları (İslam'da ve öncesinde) tenkidinde ortaya çıkmaktadır.⁴³

³⁹ El-Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s. 208 vd. İbn Ruşd'ün İbn Bâcce'nin felsefî akümenine verdiği önem onun meşhur *Tedbîru'l-Mutevahhid* risalesini şerh etmeye karar vermesinde görüyoruz.

⁴⁰ El-Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, ss. 272-273.

⁴¹ Fahrî, *Averroes: His Life, Works, and Influence*, s. 13 ("Introduction" bölümü); Urvoy, "Ibn Rushd," s. 338. Bu şerh, eğer yazıldıysa, günümüzde elimizde bulunmamaktadır.

⁴² Urvoy, "Ibn Rushd," s. 338.

⁴³ Leaman, *Averroes and His Philosophy*, s. 5. Felsefede İbn Bâcce ve İbn Ruşd'de sezilen bu zâhirî yaklaşımın kelâmda da uzanımları mevcuttur. Batıdaki kelâm âlimlerinin Doğuda geliştirilen kavramsal çerçeveleri genelde reddettiklerini görüyoruz. Daha detaylı bir değerlendirme için bkz. Abdelhamid Sabra, "The Andalusian Revolt against Ptolemaic Astronomy," E. Mendelsohn (ed.), *Transformation and Tradition in Sciences* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984) içinde, ss. 133-153.

Doğu ve Batı arasındaki farklılıklara Meşşâîlik düzleminde⁴⁴ bir kez daha dönecek olursak, iki tarafın devamlılık noktasında nasıl izah edilmesi gerektiği konusunda birbirine oldukça farklı yorumlarla karşılaşmaktayız. El-Câbirî, İslam coğrafyasının batısında ortaya çıkan ‘felsefe hareketinin’ doğudakilerin (başta el-Kindî, el-Fârâbî ve İbn Sînâ olmak üzere) tabîî bir uzantısı olduğu fikrini kesin bir dille reddetmektedir.⁴⁵ Öncelikle o, felsefenin zuhuru noktasında keskin bir ayırım yapmaktadır. Buna göre, Doğuda felsefe kelâm ilminin ‘gölgesinde’ gelişerek bu ilmin gündem ve problematiğini devralırken, Endülüs’te felsefe tamamıyla bilime dayanmış ve kalkış noktası olarak matematik ve mantığı kullanmıştır.⁴⁶ İçerik açısından ise bir ‘problematik değişimi’nin ve ‘epistemolojik kopma’nın meydana geldiğini vurgulamaktadır.⁴⁷

Öncelikle el-Câbirî’nin bütün tezlerini tümden reddetmek doğru bir yaklaşım olmaz. Ne var ki iddialarını dile getirirken tercih ettiği ‘kesin dil’ İbn Ruşdçülük’ten ziyade Latin Averroizmi’ne benzemektedir. Bununla beraber, aynı medeniyetin iki yakasında, iki defa ortaya çıkan Meşşâîlik’i tamamen ayrı fenomenler olarak görmek doğru değildir. Kuşkusuz el-Câbirî’nin bu tür kanaatlerinin arkasında İbn Ruşd’ün güçlü bir şekilde Müslüman Meşşâîlere doğrudan yönelttiği eleştiriler vardır. Ancak İbn Ruşd’ün (bazen hayatî önemdeki noktalarda) bu eleştirileri, örneğin kelâm ve tasavvuf ehline yönelttiği eleştiriler gibi ortadan kaldırıcı değildir.⁴⁸ Bu çalışmanın sonraki bölümlerinde ortaya çıkacağı üzere (özellikle ontoloji üzerinde odaklanan 3. bölümde), İbn Ruşd bazı önemli meselelerde İbn Sînâ’nın ve dolayısıyla el-Fârâbî’nin Aristotelesçiliği’ni referans olarak kabul etmektedir.⁴⁹ Bundan dolayı, aralarındaki

⁴⁴ El-Câbirî, Doğu-Batı arasındaki farklı yaklaşımlar üzerinde dururken (*Felsefî Mirasımız ve Biz* adlı kitabında), bunu ısrarla İslam Meşşâî geleneği üzerinden değil, ‘İslam’daki felsefî hareketler’ üzerinden tartışmaya açmaktadır. Bunun birkaç sebebi olabilir: (1) El-Câbirî, İbn Ruşd’ün izinden giderek ‘tek hakikî felsefenin Aristoteles felsefesi’ olduğu yargısını kabul ederek onun dışındaki bütün felsefe yapma tarzlarını dışlamaktadır. Bu aynı zamanda kitabın siyasi ve ideolojik gayeleriyle uyumludur. (2) Söz konusu kitabının büyük bir kısmının değişik zamanlarda sunulmuş konferans metinlerinin derlemesi olmasından kaynaklanan yanlış bir edisyon tercihi. (3) Bu eserin (*Felsefî Mirasımız ve Biz*) Türkçe’ye tercümesi sürecinde bir çeviri hatası olabilir.

⁴⁵ El-Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s. 195 vd.

⁴⁶ El-Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s. 202 vd. El-Câbirî’ye göre bu yönüyle de Endülüs’teki felsefe (doğrusu Meşşâîlik) hareketi daha seküler tarzda devam edebilmiştir.

⁴⁷ El-Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, ss. 46-48, ss. 57-58, ss. 245-247 vd.

⁴⁸ Bu tür eleştirileri için bkz. Oliver Leaman, “Philosophy vs. Mysticism: An Islamic Controversy,” *Royal Institute of Philosophy Supplement* 32 (1992), ss. 177-187; İyşya A. Bello, *The Medieval Islamic Controversy between Philosophy and Theology: İcma’ and Ta’wil in the Conflict between al-Ghazali and İbn Ruşd* (Leiden: E. J. Brill, 1989).

⁴⁹ Bu doğrultudaki bazı değerlendirmeler için bkz. Ali Durusoy, “İbn Ruşd’ün Aristoteles İnşasında Farabî ve İbni Sina’nın Katkıları,” T. Özdeş (ed.), *Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu: İbn Ruşd’ü Yeniden Düşünmek II* (2009), c.1, ss. 283-94.

ayrılıklar her ne kadar derin olsa da onları aynı ‘okul’ içerisinde değerlendirmemek için yeterli gerekçeye sahip değiliz.

A. 2. Şerh Talimatı

İbn Ruşd’ün İbn Tufeyl tarafından halife Ebû Ya‘kûb Yûsuf’a takdim edilmesi, Endülüs tarihçileri arasında sadece el-Merrâkuşî⁵⁰ (ö. 1250) tarafından nakledilmektedir:

“Emîru’l-mü’minîn Ebû Ya‘kûb’un huzuruna girdiğimde onu Ebû Bekr İbn Tufeyl ile başbaşa buldum. İbn Tufeyl, lââyık olmadığım şekilde benden ve ailemden övgüyle söz etmeye başladı. Emir bana dönerek adımı, babamın adını ve soyumu sorduktan sonra dedi ki: “Filozofların, semânın ezeli mi yoksa sonradan mı olduğu konusundaki görüşleri nedir?” Biraz korktuğum biraz da utandığım için, birtakım bahaneler ileri sürerek felsefeye uğraşmadığımı söylemeye çalışıyordum; zira İbn Tufeyl’in onunla anlaştığı konuyu bilmiyordum. Emîru’l-mü’minîn benim bu tavrımın endişe ve hayâdan kaynaklandığını anlamış olmalı ki İbn Tufeyl’e dönerek, bana sorduğu mesele üzerinde konuşmaya başladı. Aristoteles, Platon ve başka filozofların görüşlerinden söz ediyor ve Müslümanların bunlara karşı ileri sürdükleri delilleri naklediyordu. Onun, kendini bu konulara verenlerde bile bulunabileceğini sanmadığım zengin bir birikime sahip olduğunu gördüm. O, beni rahatlatmaya çalışıyordu; sonunda ben de konuşmaya başladım. Konuyla ilgili birikimimi öğrenmişti. Oradan ayrılırken bana bir miktar mal, değerli giyecekler ve binek verilmesini emretti.”⁵¹

el-Merrâkuşî, İbn Ruşd’ün öğrencilerinden birinin (Ebû Bekr el-Bundûd) şu şekilde devam eden bir anlatısını da aktarmaktadır:

“(İbn Ruşd) dedi ki: ‘Bir gün Ebû Bekr b. Tufeyl beni çağırdı ve şöyle dedi: ‘Bugün Emîru’l-Mu’minîn’in Aristoteles’in ve onun mütercimlerinin kullandığı dilin zorluklarından şikâyet ettiğini duydum. (Aristoteles’in) söylemek istediklerinin zor anlaşılabilirliğinden söz ederek şöyle devam etti: ‘Keşke bu kitapların içeriğini insanlara açıklayabilecek, bu kitapları iyi bir şekilde anlayan ve amaçlarını hülâsa edip izah edebilen birisi olsaydı!’ (İbn Tufeyl İbn Ruşd’e yönelik): ‘Eğer üstesinden gelebileceğini düşünüyorsan bu işi sen yap. Bu sanata (felsefeye) olan bağlılığımı ve aklı yeteneklerini düşündüğümde bu iş için uygun olduğunu düşünüyorum. İleri yaşım ve halî hazırdaki diğer görevlerim beni bu işten

⁵⁰ ‘Abdulvâhid el-Merrâkuşî, *el-Mu‘cib fî Telhîsi Ahbâri’l-Mağrib*, tah. M. S. el-Uryân (Kahire: Matba‘atu’l-İstikâme, 1949), ss. 242-43.

⁵¹ Bu kesitin Türkçe’ye çevirisi Hüseyin Sarioğlu’na aittir. Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s. 19. El-Merrâkuşî’nin rivayeti birinci tekil şahıs kipinde (İbn Ruşd’ün ağzından) anlatması, kendisine İbn Ruşd’ün öğrencilerinden olan Ebû Bekr Bundûd b. Yahyâ el-Kurtubî adında birinin bizzat aktarmasından dolayıdır.

alıkoymaktadır.’ İbn Ruşd dedi ki: ‘Aristoteles’in kitaplarını şerh etmeme (telhîs) sebep olan olay budur.’⁵²

Genel kanaate göre bu görüşmeden sonra (eğer bu rivayet doğruysa), İbn Ruşd Aristoteles kitaplarının ve onların tercümelerinin ‘kapalılığı’nı gidermek üzere şerh görevini üstlenmiştir.⁵³ İbn Ruşd’un halife (ve İbn Tufeyl) tarafından böylesi bir görev için uygun görülmesi, filozofun o ana kadar bu görevi kaldırabilecek alt yapıya sahip biri olarak temayüz ettiği anlamına gelmektedir. Şerhlerin kronolojisi üzerine yapılan çalışmalarının da gösterdiği gibi,⁵⁴ *cevâmî*’ formatındaki ilk çalışmaları bu görüşmeden önce, *telhîs* formatındaki şerhleri ise bu görüşmeden sonra yazılmıştır. Dolayısıyla İbn Ruşd, bu görüşmeden sonra Aristoteles çalışmalarına start vermiş değil, aksine sahip olduğu birikimi halifenin teşviki doğrultusunda yazıya dökmeye başlamıştır.

Eğer bu görüşme yukarıda aktarıldığı şekilde gerçekleşmişse, o zaman ilgi çekici birkaç noktaya değinmemiz uygun olur. Öncelikle, O. Leaman’ın da dikkat çektiği gibi, bu görüşme sırasında halife ile İbn Tufeyl’in yanında devlet erkânından başka hiç kimsenin hâzır bulunmaması ve sorulan soru karşısında İbn Ruşd’un ihtiyatlı davranması bu zamanda bile, güçlü bir halifenin sarayında felsefenin ve felsefi fikirlerin ancak kapalı kapılar ardında dile getirildiğini görebiliriz.⁵⁵ Bu bize, İbn Ruşd’un nasıl bir atmosfer içerisinde felsefe hayatına devam ettiği hakkında bir fikir vermektedir. Ayrıca bu görüşmeye kadar, onun felsefe ile irtibatı konusunda kaynakların hiçbir bilgiye sahip olmaması, felsefi araştırmalarını gizli bir şekilde gerçekleştiriyor olmasından kaynaklanmaktadır.

Diğer bir ilginç nokta, İbn Ruşd’un felsefi birikimini ele vermemek için bir bahane ileri sürdüğünde, halifenin durumu rahatlatmak için ‘âlemin kıdemi’ meselesini seçmesidir. Sonuçta o zamanda, bu tür konulara ilgisi olan herkesin el-Ğazâlî’nin (ö. 1111) meşhur *et-Tahafut*’ünden haberi olmaması düşünülemez. Hatırlayacak olursak, ‘âlemin kıdemi’ meselesi, el-Ğazâlî tarafından filozofların en büyük ‘üç günahından’ birisi addedilmişti ve halifenin bu konuda alternatif görüşlere ilgi duyması, bu muhitte (Endülüs) felsefenin önünü açıcı fikirlere açık olduğunu göstermektedir.

⁵² El-Merrâkuşî, *el-Mu‘cib fi Telhîsi Ahbâri’l-Mağrib*, ss. 243-44. Bu kesitin çevirisi bana aittir. Yukarıda alıntılanan iki kesit için ayrıca bkz. ‘Abdurrahmân et-Telîlî, *İbn Ruşd fi’l-Mesâdiri’l-‘Arabiyye* (Kahire: el-Meclisu’l-‘Alâ li’s-Sekâfe, 2002), ss. 71-74.

⁵³ Fahrî, *Averroes: His Life, Works and Influence*, s. 2; Urvoy, “Ibn Rushd,” s. 332.

⁵⁴ Bu konuda daha ayrıntılı değerlendirmeler için I. Bölüm’e bakınız.

⁵⁵ Leaman, *Averroes and His Philosophy*, s. 3.

Buna halifenin Aristoteles'te ısrar ettiğini de ekleyecek olursak,⁵⁶ onun İbn Ruşd için bir 'yol haritası' çizmeye çalıştığını düşünebiliriz. Görüşme sırasında 'âlemin kıdemi' meselesi etrafında yapılan değerlendirmelerin antik filozofların görüşlerini de içermesi, el-Ğazâlî'nin geliştirdiği karşı tezlerin cevaplanmaya muhtaç oluşundan dolayı olabilir. Buna göre, el-Ğazâlî'nin filozoflara yönelik saldırısının geri püskürtülmesi mi istenmektedir? Yukarıda alıntılanan ikinci kesite göre, söz konusu şerh görevini halifenin önce İbn Tufeyl'e teklif ettiğini, ancak onun ilerlemiş yaşını gerekçe göstererek bunu reddettiği anlaşılmaktadır. Bunun üzerine halifeye, bu görev için uygun gördüğü, yakın arkadaşı İbn Ruşd'ü getirmesinin arkasında sadece Aristoteles felsefesi hakkındaki birikimi mi vardır? Yoksa bu birikimi yanında, halifenin tasarladığı yol haritasına uygun bir zihniyet yakınlığı da söz konusu mudur?

Bu soruların cevabını bulmak oldukça zor olsa da İbn Ruşd'ün İbn Tufeyl ile aynı dönemde yaşıyor olması ve yakın ilişkilerine rağmen onun tam tersi bir felsefe yapma tarzını benimsemesi de kayda değerdir. Aristoteles'e dönüş şeklinde özetlenebilecek bu felsefi tutumun, halifenin hedeflediği ideolojik manevra için oldukça uygun gözükmektedir. İbn Tûmert'in çabaları sonucu hukuk metodolojisinde ve kelâmda daha rasyonel bir yaklaşımın benimsenmesi sonucu, yeni kurulan Muvahhidler hanedanının yıkılan Murâbitlar'dan ideolojik planda farklı bir tutum sergilediğini görüyoruz. Halifenin Aristoteles felsefesinde, devlet ideolojisini rasyonellik anlamında daha ileri taşıyacak ve pekiştirecek potansiyeli görmesi, onu bu hamleye sevk etmiş olabilir. İslam tarihinde devletlerin, içeride birbiriyle çekişen ideolojilerin sebep olduğu toplumsal huzursuzluklardan etkilendiğini ve çoğu zaman devlet menfaatini gözeterek bu çekişmelerde aktif bir şekilde yer aldığını görebiliyoruz.

Eğer halife Ebû Ya'kûb Yûsuf'un böyle bir motivasyonla hareket ettiğini farz edecek olursak, hali hazırdaki halife-İbn Ruşd ilişkisinin, geçmişteki halife-el-Kindî ilişkisini andırdığını söyleyebiliriz. Burada İbn Ruşd, Doğudaki tecrübeye benzer bir biçimde, ağır siyasi ve sosyal sonuçları olan yeni bir 'entelektüel tıkanmayı' giderme görevini üstlenmiştir. Kendi zamanından iki asır önce, Endülüs'te Emevî etkisinin azalmasıyla bu coğrafyada yaşayan Müslüman topluluklar yeni bir 'bilgi krizi'nin sebep

⁵⁶ Halifenin Aristoteles konusundaki bilgisinin kaynağı, şahsî merakının ve büyük kütüphanesinin yanında, İbn Ruşd'ün tıp hocası ve kendisinin özel tabibi olan, antik felsefe ve Aristoteles felsefesi hakkındaki bilgisi ile meşhur olan et-Tercâlî'nin olması kuvvetle muhtemeldir; bkz. Urvoy, *Ibn Rushd (Averroes)*, ss. 33-34. Halifenin sarayında gerçekleşen bu olay hakkında farklı bir değerlendirme için bkz. Muhammed 'A. El-Câbirî, *İbn Ruşd: Sîra ve Fıkr* (Beyrut: Merkezu Dirâsâti'l-Vahdeti'l-'Arabîyye, 1998), ss. 45-52.

olduğu çalkantılı bir döneme girmişlerdir.⁵⁷ Devletçi bir perspektiften bakıldığında, Endülüs'ün yeniden siyasi istikrarına kavuşması için istikrarsızlığın temelinde bulunan bu bilgi krizinin aşılması şarttır. Kanımızca İbn Ruşd'ün felsefi projesinin arkasındaki temel sâikler ve bu proje için Aristoteles felsefesinin uygun görülmesi, bilginin bütün alanlarının uyumlu bir şekilde yeniden örgütlenmesi çerçevesinde anlaşılabilir.

İbn Ruşd'ün felsefi projesi açısından böylesi bir 'dinamiği' kabul etmemiz, D. Urvoy'un iddiası doğrultusunda (bir önceki başlık altında), onun felsefi faaliyetinin tamamını devletin ideolojik gündemine indirgemez. İbn Ruşd'ün halife tarafından Aristoteles düşüncesini açıklığa kavuşturmakla (şerh) vazifelendirilmesi, sadece kısmen açıklayıcı olabilir. Filozofun kullandığı şerh tekniklerine baktığımızda, söz konusu vazifenin *cevâmî'* ve *telhîs* formatlarıyla fazlasıyla yerine getirildiğini söyleyebiliriz. İbn Ruşd'ün vücuda getirdiği külliyyâtın beş büyük *tefsîri* de içermesi ve bir bütün olarak üç katmanlı programatik yapısı (*cevâmî'-telhîs-tefsîr*), onun felsefi kitabedinin yalnızca bir vazifeye indirgenemeyeceğini göstermektedir. İbn Ruşd'ün felsefi üretimi, her şeyden önce kişisel bir boyutu olan bir hakikat araştırmasıdır.

A. 3. Felsefe-Din Mutabakatı: İki Âlet Örneği

Din-felsefe ilişkisi problemi, İslam dünyasına felsefenin giriş yapmasıyla eş zamanlı olarak gündeme gelmiştir. Özellikle Meşşâî çizgisindeki filozofların hemen hemen hepsi bu meseleyi açıklığa kavuşturmak istemiştir. Bunun başlıca nedeni, klasik İslam âlimlerinin en sert tepkiyi felsefenin bu akımına karşı dile getirmiş olmalarıdır.⁵⁸ Dolayısıyla filozoflar tarafından bu problem çerçevesinde ileri sürülen görüşler, bu kesimden gelen eleştirilerin yersiz olduğunu göstermeyi ve tabiri caizse bir 'beraber yaşama'nın ilkelerini tesis etmeyi hedeflemektedir. İslam'da genel anlamda, felsefe ile din arasında bir denkliğin olduğu fikri, felsefenin bir dinî boyutunun olduğundan ziyade, dinin rasyonel boyutundan ileri gelmektedir. Bu doğrultuda, günümüzde olduğu gibi geçmişte de din ve felsefe arasındaki münasebetin belirlenmesi, herhangi bir felsefi etkinliğe yön veren önemli dinamiklerden birisidir.

İbn Ruşd, İslam tarihinde bu akımın en son temsilcilerinden birisi olsa da onun zamanında söz konusu problemin güncelliğini koruduğunu görüyoruz. Onun,

⁵⁷ Endülüs tarihinin bu istikrarsız dönemi için bkz. Angel G. Palencia, *Târîhu'l-Fikri'l-Endulûsî*, Arapça çev. H. Mu'nis (Kahire: Mektebetu'l-Sekâfeti'l-Dîniyye, 1955), ss. 208-250.

⁵⁸ İslam düşünce tarihinde mantık, metafizik ve psikoloji gibi alanlarda Meşşâî okuluna yöneltilen eleştirilerin tahlili için bkz. Fatih Toktaş, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2013).

kendisinden önceki çözümlenmeleri de dikkate aldığını ve onların dışarıda bıraktığı bazı hususları da meseleye dâhil ettiğine şahit oluyoruz. Her ne kadar önceki filozofların konuyla ilgili görüşlerini buraya dâhil edemesek de İbn Ruşd'ün değerlendirmelerini el-Fârâbî'nin ilgili izahatları ile paralel bir şekilde ele almak, hem bir anlatım kolaylığı sağlamakta hem de söz konusu meselede iki filozofun dikkate değer bir şekilde birbirini tamamladığını göstermektedir. Ayrıca bu, din-felsefe arasında kurulan ilişkinin iki farklı felsefî teveccühü nasıl belirleyebildiğini açığa çıkaracaktır.

El-Fârâbî için dinin felsefe karşısındaki konumu, fıkıh ve kelâm gibi ilimlerin dinin karşısındaki konumuna benzemektedir. Bu ilimler zaman açısından dinden sonra geldiği gibi, varlıklarını mukaddem bir dine borçludurlar ve bütün faaliyetleri de bu dine tabi olmakla düzenlenmektedir.⁵⁹ Buna paralel olarak din, bir âletin zaman açısından onu kullandıktan sonra geldiği gibi, felsefeden sonradır.⁶⁰ Dinin görevi veya felsefeye 'hizmeti', felsefenin nazarî verilerini temsilî bir formatta topluma bildirmektir.⁶¹ Buna göre din (el-Fârâbî'nin terminolojisiyle *el-mille*), bu görev için felsefenin kullandığı âlet mesabesinde.⁶²

el-Fârâbî'de din-felsefe ilişkisi, dini vaz edenin (filozof-peygamber) veya onu yorumlayanın (filozof-kral) kendi şahsında nazarî ve amelî felsefenin ne ölçüde kemâle yaklaştığı doğrultusunda düzenlenmektedir. Bu manada ikisi arasındaki münasebet sabit veya objektif değildir; filozofun (peygamber veya kral) nazarî ve amelî hikmette ulaştığı derece ile alakalı olup dinamik ve değişkendir. Bundan kastımız, felsefe dini vaz ettiği için (veya felsefe dinin ön koşulu olduğu için) felsefe 'fâdil' olduğu zaman din de öyle olacaktır, felsefe 'fâsid' olduğu zaman din de kaçınılmaz olarak öyle olacaktır.⁶³ Dolayısıyla ikisi arasında bir müteakiplik durumu söz konusudur.

⁵⁹ el-Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, tah. M. Mehdî (Beirut: Dârü'l-Meşrik, 1969), ss. 131-132 (109. paragraf).

⁶⁰ el-Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, ss. 132 (110. paragraf).

⁶¹ el-Fârâbî, *Tahsilü's-Sa'âde*, tah. A. B. Mulhim (Kâhire: Daru ve Mektebetü'l-Hilâl, 1995), ss. 88-89.

⁶² Terkan, *Çatışmanın Dinamikleri*, s. 23-24. El-Fârâbî'nin bu ve benzeri tahlilleri, günümüz eşitlikçi eğitim sisteminden geçen bizler tarafından bazen bağlamdan koparılarak çok basite indirgenebilmektedir. Hatta el-Fârâbî'nin kullandığı dili, Marks gibi din karşıtı bazı filozofların diline benzetenler bile olmuştur. Hâlbuki el-Fârâbî için, din hakikatin 'temsili' olmasıyla asla yalan (veya afyon) olarak addedilemez. Felsefe ve din, aynı hakikatin insanların farklı aklı kabiliyetlerine tekabül eden iki ifadesidir. Buna göre, felsefe filozofun dini, din de sıradan insanın felsefesidir. Benzer değerlendirmeler için bkz. Joshua Parens, *An Islamic Philosophy of Virtuous Religions: Introducing Alfarabi* (New York: State University of New York Press, 2006), s. 97-98; Terkan, *Çatışmanın Dinamikleri*, s. 31-32.

⁶³ Terkan, *Çatışmanın Dinamikleri*, s. 21. Terkan'ın ifadesiyle, "El-Fârâbî'nin din anlayışı, sınırları tamamen felsefî bir bakış açısıyla çizilmiş siyaset merkezli bir ahlakî-sosyal çerçeve arz etmektedir. Bu çerçeve, maharetle ve sistemli bir tarzda çizilmiştir ve onun mille adını verdiği bu sistem, hakikî felsefeden beslendiği sürece erdemli, farklı kaynaklardan beslendiği sürece fasid mille halini almaktadır." (s. 21).

El-Fârâbî’de din-felsefe ilişkisinin böyle bir görünüm arz etmesi, onun bu iki alanı nihâî saadete (*es-se‘âdetu’l-kusvâ*) götürüp götürmediği açısından ele alması, yani onların nihâî gayelerini gerçekleştirip gerçekleştirmediği noktasındaki denkliklerini esas almasından dolayıdır. Buna göre, söz konusu ilişkinin mahiyeti iki alanın içerik itibariyle birbirine mutâbık olmasıyla belirlenmektedir.

Gördüğümüz gibi, el-Fârâbî din-felsefe arasındaki ilişki problemini kavramlar düzeyinde inceleyerek, ikisi arasında herhangi bir çatışmanın imkânsızlığını ortaya koymak istemektedir. Sonuçta el-Fârâbî için felsefe ve din rakip değildirler; dinin, felsefenin bir ‘yansıması’ olarak, her durumda (fâdil olsun, fâsid olsun) felsefeye tabi olacağından onunla çatışması mümkün değildir. Ne var ki felsefe-din ikilisi, sadece bir durumda ‘*medine-i fâdila*’yı meydana getirir. Bu da felsefenin burhân üzere olduğu, dinin de bu felsefe üzere olduğu zaman gerçekleşir.⁶⁴

Bu şekilde özetlenebilecek olan el-Fârâbî’de din ve felsefe ilişkisi, meselenin önemli bir boyutunu ele almamaktadır. Daha doğrusu el-Fârâbî’nin problemi idealist bir şekilde ele alması, problemin ‘reel’ boyutunu konu dışı kılmaktadır. Şöyle ki klasik anlamda söz konusu problem din ve felsefenin birbirinden bağımsız bir şekilde gelişip sonradan karşı karşıya gelmesi biçiminde vaz edilmektedir. Buradaki dinin Arap yarımadasında doğan İslam olduğunu, felsefenin de Yunan felsefesi olduğunu göz önüne getirdiğimizde, yavaş yavaş problemin İbn Ruşd’ün nazarındaki şekliyle karşılaştığımızı hissetmekteyiz.⁶⁵

İbn Ruşd din-felsefe ilişkisi problemini, felsefenin dine ‘yol açması’ şeklinde değil, dinin felsefeye ‘yol vermesi’ itibariyle daha reel bir problem olarak değerlendirmektedir. Daha doğrusu onun için, din-felsefe münasebeti kavramlar düzeyinde değil, hali hazırda ulema arasında cereyan ettiği şekliyle ele alınmalıdır. Bundan dolayı, felsefe-din ilişkisine felsefeden değil, çatışmanın varlığına kanaat

⁶⁴ El-Fârâbî, *Kitâbu’l-Hurûf*, ss. 153-154 (147. paragraf). El-Fârâbî’nin özellikle *el-Medînetu’l-Fâdile* ve *es-Siyâsetu’l-Medeniyye* gibi eserleri, bir taraftan burhâna dayalı felsefenin ve onun gerektirdiği dinin, toplumun tekâmülüne (ve nihayetinde saadetine) olan katkısını gösterirken, diğer taraftan diğer olası ‘kötü’ senaryoları da gözler önüne sermektedir. Burada aynı zamanda el-Fârâbî’nin *cem’* çabalarının arkasındaki bir başka sâik ortaya çıkmaktadır. Birden fazla ‘hakikî felsefe’ birçok ‘hakikî din’ gerektirecektir. Bundan dolayı, Platon ve Aristoteles’in aynı hakikati dile getirdiğini göstermek, felsefe birliğinin sağlanmasına yöneliktir. Benzer değerlendirmeler için bkz. Campanini, *An Introduction to Islamic Philosophy*, s. 11; El-Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, ss. 74-75.

⁶⁵ El-Fârâbî’nin, İslam dininin vaz edicisi olan peygamberin de bir ‘felsefe üzere’ olduğunu ima ettiğini kabul edersek, onun açısından problemin bu reel boyutu bizatihi felsefe veya dinden değil, ikisini de yanlış anlayan insanların isabetsiz değerlendirmelerinden kaynaklanmaktadır diyebiliriz. El-Fârâbî’nin felsefî yazımının hemen hemen tamamı, Peygamber’in ikame ettiği dinin arkasındaki felsefî hakikati ortaya çıkarmaya yöneliktir. Buna göre, zaman ve mekânda tezahür eden hakikî dinin (İslam) üst formu, kendi eserlerinde tebeyyün eden burhânî felsefedir.

getirenlerin ortak paydası olan dinden, yani onun kullandığı söylemden düzenleme getirmek elzemdir.⁶⁶

İbn Ruşd'ün bu yaklaşımının diğer bir sonucu, din-felsefe ilişkisi problemi bağlamındaki felsefeyi herhangi bir şekilde nitelememesidir. Yani din açısından vacip (veya mübah) olan şu veya bu felsefe ya da belirli bir felsefî fikir değil, felsefî etkinliğin (*fi'lu'l-felsefe*) kendisidir. Bu felsefî etkinlik de varlıkların ve onların bir Yaratıcı'ya delalet etmeleri bakımından araştırılması (*en-nazaru fi'l-mevcûdâti ve i'tibârihâ min ciheti delâletihâ 'ale's-Sâni'*) şeklinde tanımlanmaktadır.⁶⁷ Buna göre, el-Fârâbî felsefe açısından dinin ne olduğunu belirlemeye çalışırken, İbn Ruşd felsefeye geçmeden önce felsefî etkinliğin dinî açıdan durumunu belirlemek istemektedir. Bu yaklaşım farkının iki filozofun siyasi ve ilmî ortamlarının farklılığından kaynaklanan bir perspektif tercihindense ileri geldiği söylenebilir.

İbn Ruşd için, aklî kıyas ve onun üzerinde bina edilen bir felsefe (yani Aristoteles felsefesi) varlık araştırmasında bulunan bir insan için 'âlet' mesabesinde-dir.⁶⁸ Aklî kıyasın varlık araştırmasında istimal edilmesinin gerekçesi – fikhî kıyasın hukuk araştırmasında istimal edilmesi gibi– âletin kendisinin işleve sokulduğu alan ile arasındaki denkliktir. Dolayısıyla dinî ilkeler açısından aklî kıyasın, âlet olması açısından bir tezat teşkil etmesi söz konusu değildir, hatta söz konusu dinî ilkelerden birisidir.⁶⁹

İbn Ruşd'ün, ideal bir üst-çerçeve olarak el-Fârâbî'nin teklif ettiği felsefe-din mutabakatına bir itirazının olacağını düşünmek yanlış olur.⁷⁰ Ancak İbn Ruşd'ün, meseleyi dinî referanslarla tanımlaması ve problemi toplumda algılandığı şekliyle ele

⁶⁶ İbn Ruşd'ün gerekçeli fetvâsı için bkz. İbn Ruşd, *Faslu'l-Makâl*, tah. M. Â. el-Câbirî (Beyrut: Merkezi Dirâsâti'l-Vahdeti'l-'Arabiyye, 1997), ss. 85-90. Söz konusu 'fetvâ' ile ilgili bazı ek değerlendirmeler için bkz. George F. Hourani, "Ibn Rushd's Defence of Philosophy," J. Kritzeck ve R. B. Winder (ed.), *The World of Islam: Studies in Honour of Phillip Hitti* (Londra: St. Martin's Press 1960) içinde, ss. 145-158.

⁶⁷ İbn Ruşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 85. İbn Ruşd'ün problemi bu şekilde vaz etmesi, onun siyasi ve hukuki duyarlılıkları ile eserleri arasındaki janr farklılığı ile ne kadar alakalı olduğunu kestirmek kolay değildir. Benzer değerlendirmeler için bkz. Terkan, *Çatışmanın Dinamikleri*, ss. 61-62.

⁶⁸ İbn Ruşd, *Faslu'l-Makâl*, ss. 90-91.

⁶⁹ İbn Ruşd'ün gözünde varlıkların aklî araştırmaya konu olması şeriatın bizzat vâcip kıldığı bir yoldur. Bu bağlamda o, 59/2, 7/185, 6/75, 88/17, 3/191 ayetlerini zikretmektedir; bkz. İbn Ruşd, *Faslu'l-Makâl*, ss. 86-87, 93 vd.

⁷⁰ Daha detaylı açıklamalar için bkz. Terkan, *Çatışmanın Dinamikleri*, s. 63; Carlos Fraenkel, "Philosophy and Exegesis in Al-Farabi, Averroes, and Maimonides," *Laval Theologique et Philosophique* 64:1 (2008), ss. 118-119.

alması, gerçek anlamda felsefenin önünü açıcı adımlar atmasına imkân vermiştir.⁷¹ İki filozofun görüşlerini birleştirdiğimizde, birbirini tamamlayan bir üstyapı-altyapı (veya küllî-cüz'î) görünümünde olduğunu görebiliyoruz. Hatta birinin diğerini, zımmen de olsa, gerektirdiğini söyleyebiliriz.⁷²

Din-felsefe ilişkisinin bu şekilde tespit edilmesi, İbn Ruşd felsefesinin metafiziksel içeriği açısından ne anlama geldiğini görmeyi kolaylaştırmaktadır. Akfî kıyas doğrultusunda geliştirilen metafizik nosyonların şer'î emsalleriyle çatışması söz konusu değildir. Bu noktada, 'hakikat hakikatle çatışmaz, aksine birbirini destekler ve tanık olur' (*fe-inne'l-hakk lâ yudâddu'l-hakk bel yuvâfikuhû ve yeşhedu lehû*) ilkesi devreye girmektedir.⁷³

A. 4. Bir Gelenek Eleştirisi: *Tehâfutu't-Tehâfut*

Bu çalışmanın ana gövdesini oluşturan İbn Ruşd'ün metafizik düşüncesine baktığımızda, bir taraftan özü itibariyle Aristoteles'in metafizik sistemiyle paralel bir şekilde inşa edilirken, diğer taraftan da İslam düşüncesi dâhilindeki felsefî ve kelâmî ekollerin geliştirdiği metafiziksel nosyonları da dikkate aldığını görüyoruz. Bundan sonraki bölümlerde İbn Ruşd'ün metafiziksel görüşlerini irdelerken, bu iki unsurun çoğu zaman, bir problemin tartışılmasında iyi bir kalkış noktası teşkil edebileceğine şahit olacağız.

İbn Ruşd'ün genel anlamda İslam felsefesinde, özel anlamda Meşşâî geleneği dâhilinde durduğu yeri tespit etmenin en kolay yolu, onun *Tehâfutu'l-Tehâfut* adlı eserini tetkik etmekten geçmektedir. Esasında bu eser, el-Ğazâlî'nin meşhur *Tehâfutu'l-Felâsife* adlı eserine şerh formatında yazılmış bir reddiyedir.⁷⁴ Bu eserde İbn Ruşd, bir taraftan el-Ğazâlî'nin iddialarına tek tek cevap verirken, diğer taraftan onun şahsında

⁷¹ İbn Ruşd'ün bu yönde hareket etmesinin nedenlerinden birisi, el-Ğazâlî'nin el-Fârâbî ve İbn Sînâ'ya yönelttiği eleştiriler olabilir. Daha detaylı değerlendirme için bkz. Terkan, *Çatışmanın Dinamikleri*, ss. 62-63.

⁷² İbn Ruşd'ün meseleye el-Fârâbî'nin yaklaştığı gibi yaklaşmaması, içinde bulunduğu siyasi ve sosyal ortam itibariyle izah edilebilir. Diğer taraftan el-Fârâbî, çeşitli alternatif senaryolardan bahsetse de İslam dâhilindeki din-felsefe çatışmasını tezahür ettiği şekliyle çözüme kavuşturucu, dolaysız ve cüz'î bir söylemden kaçınmıştır.

⁷³ İbn Ruşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 96. Genel anlamda İbn Ruşd'de din-felsefe ilişkisi hakkında daha detaylı tartışmalar için bkz. Bayram A. Çetinkaya, "İbn Rüşd'ün Projesi: Felsefe-Din Uzlaşımı," *Diyanet İlmî Dergi* 48:3 (2012), ss. 119-140; İsmail Taş, "Ebû Süleyman es-Sicistânî ve İbn Rüşd Düşüncesinde Felsefe-Din Münasebeti," T. Özdeş (ed.), *Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu: İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek II* (Sivas: Asitan Yayınları, 2009) içinde, c. 1, ss. 163-190.

⁷⁴ Gürbüz Deniz'e göre, İbn Ruşd'ü el-Ğazâlî'nin söz konusu kitabına bir reddiye yazmaya iten sebeplerin başında onun küfür ithamları gelmektedir; bkz. Gürbüz Deniz, *Kelâm-Felsefe Tartışmaları (Tehâfutler Örneği)* (Ankara: Fecr Yayınları, 2009), s. 17.

kelâm âlimleriyle (özellikle Eş‘arî okulu ile) hesaplaşmaktadır.⁷⁵ Aynı zamanda İbn Ruşd açısından, eleştiri hedefindeki İbn Sînâ’nın öğretisi, kendisinden önce gelen Meşşâî geleneği değerlendirmek için iyi bir fırsat olarak addedilmiştir. Tabiri caizse, İbn Ruşd bu tartışmada üçüncü taraftır ve onun açısından el-Ğazâlî ve İbn Sînâ aynı madalyonun iki yüzü gibidir.⁷⁶

Onun kelamcılara yönelttiği eleştirilerin odak noktası, onların diyalektik/cedelî metodları ve sofistik söylemleridir.⁷⁷ Diyalektik doğası itibariyle, ne avâmın anlayış seviyesine uygundur ne de burhân seviyesine erişmektedir.⁷⁸ Bunun yanında, el-Ğazâlî’nin geliştirdiği karşı argümanlar, her ne kadar söylem itibariyle bir bütün olarak felsefeyi (ve özellikle metafiziği) hedef alsa da genelde sadece İbn Sînâ’nın (daha seyrek olarak el-Fârâbî ile birlikte) felsefî öğretisini ilgilendirmektedir.⁷⁹ Yine bazı yerlerde İbn Ruşd, el-Ğazâlî’nin bazı çıkışlarını son derece mesnetsiz bulur ve söylemini ‘mugalata’ olarak değerlendirmektedir.⁸⁰ Bütün bunları göz önünde bulundurarak İbn Ruşd birçok yerde, alaycı bir eda ile el-Ğazâlî’nin söz konusu eserine ‘*Kitâbu’l-Tehâfutu’l-Mutlak*’, ‘*Tehâfutu Ebî Hâmid*’ vb. başlıkların daha çok yakışacağını belirtmektedir. Bunun karşısında kendi kitabına da ‘*Kitâbu’l-Tefrika beyne’l-Hakk ve’l-Tevâfut*’ şeklinde alternatif bir ismi uygun görmektedir.⁸¹

Kitabının bir yerinde ise İbn Ruşd, ilginç bir şekilde (fikrini değiştirerek) el-Ğazâlî’nin kitabına yeni bir başlık teklif etmektedir. Ancak bu sefer alternatif isim, kelâm âlimlerini ve İbn Sînâ ile takipçilerini kastederek ‘*el-Tehâfut mine’l-Fırkateyn Cemî’an*’ şeklindedir.⁸² Bu da bizi buradaki değerlendirmemizin ikinci kısmına ulaştırmaktadır. Öncelikle nadir de olsa İbn Ruşd, el-Ğazâlî’nin İbn Sînâ’ya yönelttiği bazı itirazları haklı bulmaktadır ve bu durumlarda onunla aynı tarafı tutmaktadır.⁸³ Benzer bir şekilde bazı noktalarda el-Ğazâlî’nin itirazlarını isabetli bulmakta, ancak eleştirinin başka bir açıdan getirilmesi gerektiğini belirterek kendisi onun sözünü

⁷⁵ Bazı örnek ifadeler için bkz. İbn Ruşd, *Tehâfutu’l-Tehâfut*, tah. M. Â. el-Câbirî (Beyrut: Merkezu Dirâsâti’l-Vahdeti’l-‘Arabiyye, 1998), ss. 114, 119-120, 178-179, 447-448 vd.

⁷⁶ Leaman, *Averroes and His Philosophy*, s. 8. *Tehâfutu’t-Tehâfut*’un bu tür özellikleri hakkında bir değerlendirme için bkz. Barry Kogan, *Averroes and the Metaphysics of Causation* (Albany: State University of New York Press, 1985), ss. 7-9, 17-25.

⁷⁷ İbn Ruşd, *Tehâfutu’l-Tehâfut*, ss. 113, 123, 131, 217, 409 vd.

⁷⁸ İbn Ruşd, *Tehâfutu’l-Tehâfut*, ss. 110, 374 vd.

⁷⁹ İbn Ruşd, *Tehâfutu’t-Tehâfut*, ss. 187, 234, 288, 290 vd.

⁸⁰ İbn Ruşd, *Tehâfutu’t-Tehâfut*, ss. 191, 224, 231, 258 vd. Hatta bazen İbn Ruşd daha da ileri giderek hakaretamiz yakıştırmalarda bulunur; bkz. ss. 123, 135, 150, 191, 230 vd.

⁸¹ İbn Ruşd, *Tehâfutu’t-Tehâfut*, ss. 221, 384.

⁸² İbn Ruşd, *Tehâfutu’t-Tehâfut*, s. 432.

⁸³ İbn Ruşd, *Tehâfutu’t-Tehâfut*, ss. 237-238, 295-296, 490 vd.

tamamlamaktadır.⁸⁴ Daha sık olarak ise el-Ğazâlî'nin üstünde durduğu mesele doğru bulunur, ancak geliştirdiği argümanlar konudan saptırıcı addedilir. Bu durumlarda İbn Ruşd, el-Ğazâlî'nin rolüne soyunarak (bazen ondan daha sert bir şekilde) İbn Sînâ'yı eleştirmektedir.⁸⁵ El-Ğazâlî bütün dikkatini İbn Sînâ'ya verdiği için, yaptığı eleştiriler doğru olsa dahi, İbn Ruşd açısından bu durum bütün filozofları (özellikle başında Aristoteles'in bulunduğu antik filozofları) kapsamamakta ve bundan dolayı eleştiri yerini bulmamaktadır.⁸⁶

İbn Ruşd'ün gözünde, Aristoteles'in izinden giderek İbn Sînâ ve el-Fârâbî'nin bir taraftan felsefenin ancak burhân üzere ilerleyebileceğini ikrar ederken, diğer taraftan çoğu zaman bu konuda oldukça dikkatsiz davranmaları bir tezat oluşturmaktadır. Örneğin, onların nefis konusundaki bazı görüşleri, şaşırtıcı bir şekilde 'toplumu ikna' (*iknâ'u'l-cumhûr*) düzeyindedir.⁸⁷ Yine bazı önemli meselelerde (ilâhî sıfatlar vb.), kelamcılarla (bu sefer Mu'tezile ile) aynı söylemde olduklarını görmek mümkündür.⁸⁸

İbn Ruşd'ün *Tehâfutu't-Tehâfut*'te dile getirdiği Meşşâîlere yönelik eleştirileri, ilerideki bölümlerde ilgili yerlerde daha ayrıntılı bir şekilde dile getirecek olmakla birlikte, bu satırlarda tasvir edilen gelenek eleştirisini somutlaştırmak adına kısaca bir örnek vermek uygun olacaktır.⁸⁹ İbn Ruşd'ün eleştirel yaklaşımını tek bir cümleyle sığdıracak olsaydık, 'İslam filozofları (Meşşâîler) başta Aristoteles olmak üzere, kadîm filozofların öğretilerini bazı kilit noktalarda yanlış anlamış ve aktarmışlardır' şeklinde olması gerekirdi.⁹⁰ Bu kilit noktaların başında, onların "Bir'den ancak bir çıkar" ilkesini Aristoteles'e mal ederek burhân üzere saymalarınıdır.⁹¹ İbn Ruşd, Aristoteles'in *Metafizik* (*Lambda*) eserine referansla, bunun sebebinin *el-Vâhid*'in 'illet olma modu'nu anlamadıklarından (...*lem yefhemû keyfe yekûnu'l-Vâhidu illeten 'alâ mezhebi*

⁸⁴ İbn Ruşd, *Tehâfutu't-Tehâfut*, ss. 125 vd.

⁸⁵ İbn Ruşd, *Tehâfutu't-Tehâfut*, ss. 151, 170, 173, 187, 198, 217, 219, 225, 232, 265, 290-291, 316 vd. Benzer değerlendirmeler için bkz. El-Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, ss. 247-248.

⁸⁶ İbn Ruşd, *Tehâfutu't-Tehâfut*, ss. 336, 425-427, 475, 484 vd.

⁸⁷ İbn Ruşd, *Tehâfutu't-Tehâfut*, s. 132.

⁸⁸ İbn Ruşd, *Tehâfutu't-Tehâfut*, ss. 151, 317 vd.

⁸⁹ İbn Ruşd'ün İbn Sînâ, el-Fârâbî ve takipçilerine yönelttiği eleştirilerin kısa bir özeti için bkz. Leaman, *Averroes and His Philosophy*, ss. 15-41; Fahrî, *Averroes: His Life, Works and Influence*, ss. 6-17; Mâcid Fahrî, *Al-Farabi: Founder of Islamic Neoplatonism* (Oxford: Oneworld Publications, 2002), ss. 140-146; Oya Şimşek ve Yaşar Aydın, "İbn Ruşd'ün İbn Sînâ'yı Eleştirisi," *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17:1 (2008), ss. 283-296.

⁹⁰ İbn Ruşd, *Tehâfutu't-Tehâfut*, s. 161 vd.

⁹¹ İbn Ruşd, *Tehâfutu't-Tehâfut*, ss. 247-248, 251-252, 266, 294-295, 297-298 vd. Fahrî'ye göre, her ne kadar İbn Ruşd bunu açıkça belirtmese de bu yanlış anlamının özünde el-Fârâbî ve İbn Sînâ'nın kullandığı sahte-Aristotelesçi kaynaklardır; bkz. Fahrî, *Averroes: His Life, Works and Influence*, ss. 5-6, 16-17.

Aristûtâlîs) kaynaklandığını belirtmektedir.⁹² Buna göre, "...apaçık olmuştur ki burada tek bir varlıktan söz ediyoruz; ondan, sayesinde bütün mevcûdâtın var olduğu tek bir güç feyz eder. Bu mevcûdât da kesret arzettiği için, zorunlu olarak bir olan Bir'in de kesret vücuda getirdiğini veya ondan kesretin feyz olduğunu (nasıl ifade edersek edelim) kabul etmek durumundayız."⁹³ Dolayısıyla bu konuda Aristoteles'in gerçek fikri şudur: "'Bir'den ancak bir çıkar' doğru bir önerme olduğu gibi, 'Bir'den kesret çıkar' önermesi de doğrudur."⁹⁴ Bu çalışmanın son bölümünde ayrıntılı olarak üstünde durulacağı üzere, İbn Ruşd 'birden ancak bir çıkar' şeklindeki ilkeyi fail sebeplilik çerçevesinde geçerli addederken, sûrî veya gâî sebeplilik söz konusu olduğu zaman söz konusu ilkenin geçerli olma zorunluluğu bulunmamaktadır.

İbn Ruşd'un, bu ve bunun gibi çetin metafiziksel meseleleri *Tehâfutu't-Tehâfut*'te bütün ayrıntılarıyla tartışmayıp okuyucuyu 'burhânî' eserlerine yönlendirdiği gibi,⁹⁵ biz de daha detaylı incelemelerimizi bu çalışmanın ilgili bölümlerine bırakıyoruz. İbn Ruşd'un böyle davranması, söz konusu eserini sadece el-Ğazâlî'nin 'tutarsızlıklarını' ortaya dökmek üzere tasarlamasından ileri gelmektedir. Kendi uyarısıyla, buradaki argümanların çoğu burhân seviyesinde değildir ve bu şekilde anlaşılmalıdır.⁹⁶

Son olarak, İbn Ruşd'un gözünde el-Ğazâlî'nin küfür ithamları, filozofların görüşlerini yanlış yansıttığı için kesinlikle yersizdir.⁹⁷ Onun en büyük 'günahı' ise ancak 'burhân ehli' arasında yapılması gereken tartışmaları, kayıtsız bir şekilde teşhir etmesidir. Bu ise şeriatın da öngördüğü gibi, kabul edilemez bir şeydir.⁹⁸

A. 5. İbn Ruşd ve Aristoteles

Klasik Yunan felsefî birikimi söz konusu olduğunda, İslam felsefesinin yaklaşımı en başından beri el-Kindî tarafından belirlenmiş ve takip eden yüzyıllarda aşağı yukarı aynı kalmıştır. Bu yaklaşım, bir taraftan felsefenin bir ilim olarak bir hakikat arayışı olarak algılanmasını öngörürken, diğer taraftan 'felsefe yapma'yı da temel insanî etkinliklerden biri olarak görmektedir. Bu şekilde felsefenin evrenselliği ön

⁹² İbn Ruşd, *Tehâfutu't-Tehâfut*, ss. 297-298.

⁹³ İbn Ruşd, *Tehâfutu't-Tehâfut*, s. 248 (Arapça'dan çeviri bana aittir).

⁹⁴ İbn Ruşd, *Tehâfutu't-Tehâfut*, ss. 297-298 (Arapça'dan çeviri bana aittir). Benzer değerlendirmeler için bkz. ss. 251-252, 266, 294-295 vd.

⁹⁵ İbn Ruşd, *Tehâfutu't-Tehâfut*, ss. 304-305 vd.

⁹⁶ İbn Ruşd, *Tehâfutu't-Tehâfut*, ss. 431-432.

⁹⁷ İbn Ruşd, *Tehâfutu't-Tehâfut*, s. 558.

⁹⁸ İbn Ruşd, *Tehâfutu't-Tehâfut*, ss. 432-433.

plana çıkarılmış, bütün tarihî, coğrafi ve kültürel mesafeler anlamsızlaştırılmıştır. Bir düşünce adamı olarak İbn Ruşd'ün, aynı kanaatleri paylaşacağını tahmin etmek zor değildir. Ne var ki içinde bulunduğu siyasi atmosfer, icra ettiği devlet görevleri ve mezhepsel gerilimler Niçin felsefe? şeklindeki soruyu tekrar tekrar cevaplamasını gerekli kılmıştır.

İbn Ruşd'ün metafizik ile ilgili fikirlerini konu edinen bu çalışmanın, aynı zamanda Aristoteles'e ve onun felsefesine çokça yer vermesi, her ne kadar genel okuyucuyu şaşırtabilirse de konuyla ilgili az da olsa bilgisi olan herkes tarafından son derece doğal karşılanacaktır. Yine de iki filozof arasındaki ilişkinin, bu çalışmada merkezî bir öneme sahip olmasından dolayı, bu satırların bağlamına uygun olarak söz konusu meseleyi bir kez daha açıklığa kavuşturmak yerinde olur.

Aristoteles felsefesinin düşünce tarihi içindeki rolü ile medeniyet ve kültürler arası etkileşimle ilgili olan daha genel boyutlarını birinci bölümdeki şerh-felsefe ilişkisi eksenindeki değerlendirmelere bırakarak, burada daha dar anlamda İbn Ruşd felsefesini veya onun içindeki herhangi bir unsuru açıklamak için neden aynı zamanda Aristoteles'ten bahsetmek zorunda olduğumuzu açıklığa kavuşturmaya çalışalım. Her şeyden önce İbn Ruşd bir Aristoteles şârihidir ve felsefî fikirlerinin büyük bir kısmını yazdığı şerhlerde serdetmiştir. Bu gerçek, İbn Ruşd'den önce gelen diğer şârihler için de geçerli olmak üzere, sorumluyu büyük ölçüde cevaplamaktadır. Ancak iki filozof arasındaki ilişkinin bu şekilde tek boyutlu olarak izah edilmesi çok sığ bir yaklaşım olur. Aynı zamanda ilişkiyi basit bir üstad-talebe münasebetine indirgeyerek, ilişkinin gerçek mahiyetini iyice gözden kaçırabilir. “İbn Ruşd, başka bir filozofu veya felsefî sistemi değil de niçin Aristoteles'i seçmiştir?” sorusu bu anlamda can alıcı bir öneme sahiptir; ikisi arasındaki münasebeti doğru bir perspektife yerleştirir ve etkinlik rolünü İbn Ruşd'e verir.⁹⁹ Bu bakış açısını benimsedikten sonra, diğer tarafa geçip Aristoteles felsefesinin İbn Ruşd'ün zihin dünyasındaki karşılığının ne olabileceğine bakalım.

İmdi, her ne kadar Aristoteles felsefesinin (ve özellikle *Metafizik* adlı eserinin) ilk bakışta dağınık bir görünüm içinde olduğunu söylemek mümkün ise de diğer taraftan bu felsefe sistematik bir tetkiki kaldırarak kapsama ve tutarlılığa sahiptir. Bu felsefeyi tek başına inceleme konusu yaptığımız zaman onun birçok açıdan sınırlı olduğunu fark etmek mümkündür. Bu felsefenin uğraştığı problemler, bu problemlerin sunuluş biçimi, bu problemlere tekabül edebilecek çözümleri üreten ilkeler, bu çözümlerin

⁹⁹ Söz konusu sorunun cevabı bu çalışmanın I. Bölüm'ünde ayrıntılı olarak ele alınacaktır. Bu başlık altında ise söz konusu soru genel hatları itibarıyla cevaplandırılacaktır.

olgunlaştırıldığı ve sonuçların ispat edildiği özel tahkik ve tasdik metodları söz konusu sınırlılığını belirleyen hususlardan bazılarıdır. Bununla birlikte, herhangi bir felsefeyi tek başına ele aldığımızda benzer bir tablo ile karşı karşıya kalabiliriz. Diğer taraftan bir felsefî sistemin metoduyla ilgili detaylı bir bilgi bize, bu sistemin çözmeye çalıştığı problemlerin dışındaki problemlere de bu metodu uygulama imkânını sağlar ve böylece söz konusu sistemin veya felsefenin sınırlarını genişletmemiz mümkün olur. Böylesi bir yaklaşım bir felsefenin dogmatize olmasının önüne geçmekle birlikte, yeni felsefî ürünlerin ortaya çıkmasında eski metodolojilerin barındırdığı potansiyeli de keşfetmemize yardımcı olur.

İbn Ruşd ve Aristoteles arasındaki ilişkiyi böyle bir düzlemde değerlendirmemiz daha uygun olur. Eğer illâ ki İbn Ruşd’de bir Aristoteles hayranlığından söz edeceksek, bu her şeyden önce Aristoteles’in ‘felsefe/ilmin âleti’ durumundaki mantık araştırmasına yönelik bir hayranlıktır.¹⁰⁰ İbn Ruşd’ü cezbeden diğer bir husus ise mantık araştırmalarında ortaya çıkarılan ilkelerin Aristoteles felsefesinin bütün unsurlarını tek ve sistematik bir yapıda toplayabilmesidir.¹⁰¹ Bu doğrultuda İbn Ruşd, Aristoteles’in bu sistemi inşâ etmesindeki en önemli yapı taşının mantık ilmi (ve özellikle burhân) olduğunu fark etmiş ve buna göre kendi şerh faaliyetinde de mantık ilmine özel bir yer ayırmıştır.¹⁰²

Şu halde “Niçin Aristoteles?” sorusuna İbn Ruşd’ün vereceği cevap, bir felsefî ürün olan Aristoteles düşüncesinin ortaya çıkmasını sağlayan yöntemin kemâli ile söz

¹⁰⁰ İbn Ruşd, *Telhîsu Kitâbi'l-Kiyâs*, tah. C. Cihâmî, *Telhîsu Mantuki Aristû*, I-V (Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Lubnânî, 1992) içinde, c. 4, s. 213 (Bundan sonra: *Telhîsu'l-Kiyâs*). Urvoy’un aktardığına göre, Aristoteles ‘hayranlığı’ noktasında İbn Ruşd’e ilk eleştiriler Endülüslü İbn Seb’în (ö. 1270) tarafından yöneltilmiştir; bkz. Urvoy, “İbn Ruşd,” s. 333. İbn Ruşd’ün *De Anima*’ya yazdığı büyük şerhte Aristoteles’in insanî kemalin en üst mertebesinde bir örneği olduğu yönündeki ifadesi ise bulunduğu bağlamdan koparılarak istismar edilmiştir. Burada İbn Ruşd, heyûlânî aklın saf bilkuvvelik durumundan bilfiil durumuna geçmesi (dolayısıyla tam potansiyelini ortaya çıkarması) bağlamında aklın nihaî imkânlarından bahsetmektedir. Bu doğrultuda, Aristoteles’in felsefî eserlerinde sergilediği üstün aklı kabiliyetler karşısında İbn Ruşd hayranlığını dile getirmektedir; bkz. İbn Ruşd, *eş-Şerhu'l-Kebîr li-Kitâbi'n-Nefs li-Aristû*, Latince’den Arapça’ya çev. İ. el-Ğazâlî (Tunus: el-Mucme‘u'l-Tûnisî li'l-‘Ulûm ve'l-Âdâb ve'l-Funûn ‘Beytu'l-Hikme’, 2000), ss. 260-261 (Bundan sonra: *eş-Şerhu'l-Kebîr li-Kitâbi'n-Nefs*). Benzer bir gönderme için bkz. İbn Ruşd, *Tefsîr mâ ba'de't-Tabî'a*, tah. M. Bouyges, (Beyrut: Imprimerie Catholique, 1938-52), s. 7:5-10 (Bundan sonra: *Tefsîr*; ayrıca sayfa numaraları ile birlikte gönderme yapılan kısmın satır numaraları de verilecektir. Buna göre, burada s. 7’deki 5-10 satırlarına gönderme yapılmaktadır). İbn Ruşd ve Aristoteles arasındaki ilişkiyi hayranlık çerçevesinde değerlendiren bir örnek için bkz. Muhittin Macit, *İbn Ruşd ve Metafizik Şerhleri* (yayınlanmamış doktora tezi: Marmara Üniversitesi, 2002), ss. 85-87, 92-93.

¹⁰¹ El-Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s. 279. Günümüzde Aristoteles araştırmacılarının ekseriyeti böyle bir kanaatin yanlış olduğunu savunmaktadır. Kısacası Aristoteles’in çeşitli ilim sahalarındaki bütün çıkarımları mantık ilminde geliştirdiği ilim metodolojisi (aklı kıyas) ile doğrulanamaz. Örnek bir değerlendirme için bkz. Jonathan Barnes, *Aristotle* (Oxford: Oxford University Press, 1996), ss. 27-31.

¹⁰² Mantık şerhlerinin İbn Ruşd’ün şerh projesindeki yeri bu çalışmanın I. Bölüm’ünde daha kapsamlı olarak tartışılacaktır.

konusu yöntem ve ürünün arz ettiği bütünlüğü vurgulayıcı olacaktır. Bir şârih olarak onun, asla tek tek paragrafları veya meseleleri bağlamsız ve izole edilmiş bir şekilde değerlendirmedigini görüyoruz. İbn Ruşd, daima sistemin bütünü gözeten, değerlendirme ve argümanlarını belirli bir çerçeve dâhilinde yapmaya özen gösteren bir profil çizmektedir.¹⁰³

İbn Ruşd'ün, bir felsefi ürün olarak Aristoteles felsefesini istinad ettiği metod üzerinden okuması, tarih boyunca şarihler tarafından bu felsefeye sokuşturulan 'yabancı unsurları' ayıklamasına kolaylık sağlamıştır. Diğer tarafından, elindeki eksik ve bazı noktalarda yanlış çevirileri, çoğu zaman Aristoteles'in orijinal düşüncesine uygun bir şekilde düzeltebilmesi de aynı nedenden dolayıdır. Buna göre İbn Ruşd için, örneğin Aristoteles'in *Metafizik* eseri mutlak anlamda kesin bilgi içeren ve tamamlanmış olarak değerlendirilmez. Burhân üzere olduğu müddetçe, metafizik alanındaki araştırmaların sona ermesi söz konusu değildir, aksine düşünce nesilden nesile ilerlemeci bir tarzda devam etmektedir.¹⁰⁴

Son olarak, İbn Ruşd için Aristoteles düşüncesi dediğimiz şey sadece onun yazdıkları ile sınırlı değildir; onun ortaya koyduğu 'felsefe usulü'ne uygun olarak ortaya atılan her düşünce Aristoteles düşüncesidir. Dolayısıyla Aristoteles'in eserlerinde – tamamlanmamış bir şekilde– vücut bulan bu 'evrensel hakikat'in geçmişte olduğu gibi gelecekte de uzanımları olacaktır. Geçmişteki uzanımları, Aristoteles'in övgü ile bahsettiği filozof selefleridir. Gelecekteki uzanımları İbn Ruşd'ün kendisidir ve bu 'evrensel hakikat'in idrakine nail olacak bütün müstakbel nesillerdir.¹⁰⁵

Eski çağların ulemasına ve eserlerine yönelik takınılması gereken tavır konusunda, bu bölümün başında alıntılanan İbnu'l-Heyssem (ö. 1040)'in direktifi oldukça açıktır. Onun tavsiye ettiği bu tavizsiz eleştirel yaklaşımın, İbn Ruşd'ün Aristoteles'e yönelik hayranlık ifadeleri ile uyuşmadığı düşünülebilir. Ancak birinci olarak, İbnu'l-Heyssem'in çalıştığı alanın bugün pozitif/deneysel bilimler olarak tabir ettiğimiz alana tekabül ettiğini hatırlamamız gerekir. Dolayısıyla pozitif bilimin sonuçlarının deneysel ortamda tekrar tekrar tetkik edilmesi bilimsel bir pratiktir. İkinci olarak, İbnu'l-Heyssem'in tavsiyesi 'öğrencilerine', yani söz konusu eleştirel karakteri geliştirmesi gerekenlere yöneliktir. İbn Ruşd ise bu yaklaşımı, hem cedelî (polemik) eserlerinde hem de şerhlerinde oldukça açık bir şekilde ortaya sermektedir.

¹⁰³ Arnaldez, *Averroes: a Rationalist in Islam*, s. 32.

¹⁰⁴ Arnaldez, *Averroes: a Rationalist in Islam*, s. 4.

¹⁰⁵ Urvoy, *Ibn Rushd (Averroes)*, ss. 57-59.

A. 6. Felsefe Usûlü: Burhân

İbn Ruşd'ün metafiziğe dair düşüncelerini ortaya çıkarmaya çalışan bu çalışmanın en büyük handikabı, kuşkusuz burhân teorisini hak ettiği ölçüde çalışmaya dâhil edemeyişidir. Bunun ne kadar büyük bir kusur olduğunu göstermesi açısından, burada kısa bir değerlendirmeye yer vermeyi uygun buluyoruz. Bununla beraber, bu çalışmanın II. Bölüm'ünün bir kısmı İbn Ruşd'ün ilim ve burhân teorisine ayrılacaksa da söz konusu burhân teorisinin serdedilen bütün metafiziksel önermelere uygulanması ise ancak başka bir çalışmanın konusu olabilir. Bu doğrultuda bu çalışmanın perspektifi uyarınca, İbn Ruşd'ün metafizik ilmine dair kanaatlerinin *neliği* öncelenirken, bu kanaatlerin burhân teorisi karşısındaki durumu ikincil önemdedir.

O. Leaman'ın haklı olarak ifade etmiş olduğu gibi, filozoflar sadece belli başlı problemler etrafında tartışmazlar, aynı zamanda sıkça felsefenin nasıl yapılacağı konusunda da farklı fikirleri vardır.¹⁰⁶ Bir önceki başlığın altında değindiğimiz gibi, İbn Ruşd'ün Aristoteles felsefesini diğer felsefelere kıyasla üstün görmesi birincil olarak onun felsefe usulüne dair (mantık / felsefenin nasıl yapılacağı) araştırmalarından dolaydır. Burhân teorisi, Aristoteles'in ortaya koyduğu şekliyle, mantığın bütün kısımlarının düzenli işleyişi sonucu, gerçek ilmin (*episteme*) meydana gelmesini sağlayan sürecin en zirve noktasıdır.¹⁰⁷

Burhân, en yalın ifadeyle, ilim üreten kıyas şeklinde tanımlanabilir. Bu ilim, bir şeyin sadece *nasıl* olduğunun değil, *neden* o şekilde olduğunun ifadesidir. Dolayısıyla bir şeyin varlığının illetiyle birlikte bilinmesi, bu bilginin 'hakikî ilim' olarak nitelenmesinin önkoşuludur. Başka bir ifadeyle, bir şeyin illeti ve varlığı arasındaki zorunlu bağın açıklanmasıdır. Bütün bu hususları kapsayıcı bir şekilde İbn Ruşd'e göre burhân, bir şeyin bilgisini veren yakinî kıyas olup bu bilgi, şeyin sayesinde var olduğu illetin bilgisini de kapsamaktadır (*el-burhânu bi'l-cumleti huve kıyâsun yakînîyyun yefîdu 'ilme's-şey'i 'alâ mâ huve 'aleyhi fi'l-vucûdi bi'l-'ileti elletî huve bihâ mevcûd*).¹⁰⁸ Söz konusu yakinî kıyasın şartları da Aristoteles tarafından *I. Analitikler (Kitâbu'l-Kıyas)* ve *II. Analitikler (Kitâbu'l-Burhân)* kitaplarında ayrıntılı bir şekilde ortaya konulmaktadır.

¹⁰⁶ Leaman, *Averroes and His Philosophy*, s. 179.

¹⁰⁷ Burhân teorisi tarih boyunca *II. Analitikler*'in (*Kitâbu'l-Burhân*) şerhlerinde genişçe tartışılmıştır. Bu literatürün bugün denk düştüğü alan genelde bilim felsefesi adıyla anılmaktadır. Sebeplilik (illiyet) kanunlarına dair bilgimizin imkânı ve mahiyeti, bilimsel bilginin diğer bilişsel türlerinden farkı, matematiksel bilgiyle kıyasla kesinlik değerlendirmeleri vb. problemlerin araştırılması bu alan dâhilindedir.

¹⁰⁸ İbn Ruşd, *Telhîsu'l-Kıyâs*, s. 273.

Genel kanaate göre (özellikle Yunan Aristoteles şârihleri ve Müslüman Meşşâîler arasında), burhân teorisiyle birlikte mantığın bütünü, Aristoteles'in külliyyatının tamamına teşmil edilebilecek bir 'bilimsel metod'dur. Dolayısıyla İbn Ruşd'ün gözünde, *Metafizik*'in bütün önermelerinin değeri bu bilimsel metolla üretilebilmelerinden ileri gelmektedir.¹⁰⁹ Mantık ve metafizik ilişkisini bu şekilde tespit ettikten sonra, bu bilimsel metod üzerinde bina edildiğini iddia eden herhangi bir metafiziksel sistemin araştırılması, kaçınılmaz olarak her iki tarafı (yöntem ve ürün) dikkate almak durumundadır. Ne var ki bu çalışmanın formatı bu kapsamda bir araştırmayı kaldıramayacağından, burada İbn Ruşd'ün metafiziksel teorilerine odaklanmakla yetineceğiz. Bunun yanında, İbn Ruşd'ün zaman zaman 'burhânî' olarak nitelediği bazı sonuçları bu ilişki bağlamında değerlendirmeye çalışacağız.¹¹⁰

¹⁰⁹ Modern çalışmalarda bu iddia ile ilgili kuşku dile getirilmektedir. Bazı değerlendirmeler için bkz. Jonathan Barnes, "Aristotle's Theory of Demonstration," *Phronesis* 14:2 (1969), ss. 123-152; Robin Smith, "Aristotle's Theory of Demonstration," G. Anagnostopoulos (ed.), *A Companion to Aristotle* (Oxford: Wiley-Blackwell, 2009) içinde, ss. 51-65; Ian Bell, "Demonstration in Aristotle's 'Metaphysics'," *Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science* 32:2 (1999), ss. 75-108. Aynı problemin İbn Ruşd'ün *Metafizik* şerhleri açısından değerlendirilmesi için bkz. Matteo di Giovanni, "Demonstration and First Philosophy: Averroes on Met. Zeta as a Demonstrative Examination (al-fahs al-burhânî)," *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale*, 20 (2009), ss. 95-126.

¹¹⁰ Dilimizde İbn Ruşd'ün düşüncesinde burhânın mahiyeti ve yeri hakkında yapılan en önemli çalışmalardan biri, Mehmet Fatih Birgül'ün Ötüken Yayınları'ndan çıkan (2013) *İbn Rüşd'de Burhân* adlı kitabıdır. Bu eser, yukarıda bahsedilen anlamda, bir bakıma bu çalışmanın eksikliğini giderici özelliğe sahiptir.



1. BÖLÜM: FELSEFE-ŞERH İLİŞKİSİ

“...O zamana dek, her kitabın, insanî olsun ilâhî olsun, kitapların dışında kalan şeylerden söz ettiğini düşünürdüm. Şimdi anlıyorum ki kitaplar sık sık diğer kitaplar hakkında da konuşur. Bu düşüncelerle birlikte kütüphane daha da huzursuz edici bir yer haline geldi. Birden uzun, yüzyıllar boyu süren mırıldanmaların, parşömen el yazmaları arasındaki belli belirsiz diyalogların bitmek bilmediği bir yer oluvermişti kütüphane; canlı bir mekân, bir tek insan zihninin hükmü altında bulunamayacak güçlerin barınağı; aksine birçok zihinden fişkırmış, onları üretenlerin yahut da nesilden nesile aktaranların öbür dünyaya göçlerine tanıklık etmiş sırlar hazinesi.”

Umberto Eco – *The Name of the Rose*¹

İbn Ruşd düşüncesinin felsefî içeriği, kendisinin de birçok defa altını çizmiş olduğu üzere, Aristoteles felsefesine matuftur; İbn Ruşd’ün nazarında ‘gerçek anlamda felsefe ismini hak eden tek felsefe’ Aristoteles felsefesidir. Düşünce tarihi boyunca bu felsefeye ‘müdâhil’ olan unsurların ayıklanması ve öngördüğü metodolojiye dayalı olarak yeniden yapılandırılması, İbn Ruşd için kendi felsefî araştırmasının öncelikli hedefi olmuştur. İbn Ruşd’ün gözünde, böylesi bir projenin başarıya ulaşması için kullanılabilecek en etkili enstrümanlardan birisi kuşkusuz şerh tekniğidir. Bu şekilde, geçmişteki çeşitli felsefî ekol ve temayüllerin ürünü olan ‘mudâhil unsurlar’ kolaylıkla ayıklanabilecek ve gerçek felsefenin (Aristoteles felsefesinin) sahip olduğu ilmî imkânlar asgari müdahale ile açığa çıkarılabilecektir. Ne var ki başlıca bu iki dinamikle nitelenebilecek olan İbn Ruşd’ün şerh projesi, düşünce tarihinde farklı kapsam ve amaçlarla birçok Aristotelesçi filozof-şârih tarafından denenmiş ve az çok başarıya ulaşmıştır. Tarih boyunca farklı ideolojik ve ilmî ortamların empoze ettiği entelektüel meydan okumaları karşısında Aristoteles felsefesini savunmaya ve ilmî imkânlarının altını çizmeye devam eden düşünürler, bugün *Aristotelesçilik* olarak isimlendirilen felsefî akımı meydana getirmiştir. Bu açıdan bakıldığında İbn Ruşd, söz konusu akımın İslam düşünce tarihinde en önemli temsilcisi ve sözcüsü olarak karşımıza çıkmaktadır. Onu öncellerinden ayıran husus ise Aristoteles felsefesini sadece belirli meseleler noktasında değil, varlık araştırmasının tazammun ettiği bütün boyutlarda tutarlı ve sistemli bir bütün olarak ortaya koymaya niyetli olmasıdır.

Diğer taraftan Aristoteles’in felsefî fikirleri ile –İbn Ruşd de dâhil olmak üzere– daha sonra gelen Aristotelesçiler arasındaki ilişki problematik bir ilişkidir. Aristoteles düşüncesi ve Aristotelesçilik geleneği arasındaki ilişki problemi bu çalışma açısından da

¹ Umberto Eco, *The Name of the Rose* (Londra: Vintage, 2004), s. 286 (Çeviri bana aittir).

önemli bir yere sahiptir. Örneğin, Aristoteles'ten hemen sonra gelen Theofrastos (M. Ö. 371-287) gibi filozofların ile İbn Ruşd'ün Aristotelesçiliği aynı şekilde anlaşılabilir mi? Aristotelesçilik derken belli felsefî pozisyonlara bağlılık mı anlaşılmalıdır yoksa eleştiri ve geliştirmeyi de içine alan otokritik bir tavır mı? En önemlisi Aristoteles felsefesinin en büyük şârihlerinden biri olan İbn Ruşd'ün özgün felsefî fikirlerinden bahsedilebilir mi? İbn Ruşd'ün şârih kimliği filozof kimliğini hangi anlamda belirlemektedir? İbn Ruşd'ün metafiziği bağlamında şerh-felsefe dengesi nasıl kurulacaktır? Bu ve benzeri sorular bu bölümün cevaplandırmaya çalışacağı soruların başında gelmektedir. Yalnız, İbn Ruşd'ün şerh projesine geçmeden önce, ona kadar uzanan şerh geleneği konusunda bir bahsin açılması gerekmektedir. Bu bölümün daha sonraki başlıkları altında ortaya koyulacağı üzere, İbn Ruşd kendisinden önce gelen neredeyse bütün şârihlerden haberdar olup başta Alexander Afrodisias ve Themistios olmak üzere, birçoğunu kendi tefsîrindeki 'münakaşa'lara dâhil etmektedir. Ama her şeyden önce şu soruya cevap vermemiz gerekir: Aristoteles felsefesinin asırlar boyu neredeyse bütün felsefî çevrelerin ilgisini çekmesi ve birçok filozof tarafından şerhe konu edilmesinin sebepleri nedir?

A. Şerh: Bir Felsefe Yapma Tarzı

A. 1. Aristoteles Felsefesi Neden Şerh Edilmiştir?

Bu çalışmanın özel bağlamında felsefe tarihinde 'otoriteler dönemi' veya 'tekvin çağı' (Platon, Aristoteles, Zenon, Epikuros vd.) olarak adlandırabileceğimiz dönemden sonraki asırlarda yeni özgünlük arayışlarının yerini, 'otoriteler'in yazdıklarında açık olarak veya zımmen bulunduğu kabul edilen hakikatin ortaya çıkarılması ve geliştirilmesi çabaları almıştır. Bununla beraber, geçmişle irtibat kurmak bir taraftan felsefî etkinliğin ayrılmaz bir parçası iken, diğer taraftan bu irtibat aynı zamanda felsefî etkinliği kısmen de olsa belirleyici olmuştur. Bu açıdan baktığımızda Aristoteles'in dahi aynı şekilde davrandığını söyleyebiliriz. Bu noktada onun, *Metafizik*'te varlık araştırmasına girişirken başta Platon, Anaksagoras ve Parmenides gibi filozoflara sıkça referansta bulunduğunu hatırlatmak yeterlidir.² Böylesi bir yaklaşım, bir hakikat arayıcısı için bazı sınırlandırmaları beraberinde getirirse de onun felsefî etkinliğine halel

² Bundan sonra *Metafizik*'in harflerle anılan her bir bölümünü de kitap olarak isimlendireceğiz: *Büyük Alfa* kitabı, *Zeta* kitabı, *Lambda* kitabı vb.

getirmesi söz konusu değildir.³ Aksine İbn Ruşd'ün de üstünde durduğu gibi, felsefe, çağları ve coğrafyaları aşan kolektif bir girişimdir.⁴

Bir şârihin amacı sadece bir metni barındırdığı güçlüklerden arındırarak değişen şartlarda (dil, hedef kitle, ideolojik ortam vb.) anlaşılır kılmak değildir. Her ne kadar bir ilim adamının 'şârih' olarak nitelenmesi, ilk anda onun sadece belli bir materyali (yazılı veya sözlü) 'anlaşılır kıldığını' düşündürse de gerçek anlamda 'şârih', şerh tekniğini kullanarak bizzat hakikat arayışına katılan kişidir. Bu anlamda felsefe tarihinin büyük bir bölümünde şerh tekniği, geçmiş ile şimdi arasındaki bağı ve devamlılığı sağlamak gibi önemli bir rol oynamıştır.

Aristoteles felsefesinin sonraki nesiller tarafından şerh konusu yapılmasının nedeni olarak birçok husus sayılabilir. En kapsamlı olanı ve kuşkusuz en başta geleni ise Aristoteles'in, W. Jaeger'in ifadesiyle, 'yepyeni bir felsefî bilinç' oluşturmuş olmasıdır.⁵ Başka bir deyişle, felsefenin 'tekvin çağı'nda Platon varlıkların tecrübeye konu olan durumlarını 'ideal' durumlarının bir yansıması olarak değerlendirerek insanın felsefî etkinliğini saf rasyonalist bir alana yönlendirirken, buna mukabil Aristoteles söz konusu felsefî etkinliğin empirik verileri dikkate almak zorunda olduğunu kabul etmiş ve her felsefî açıklamanın bu veriler üzerinde bina edilmesinin zaruretine vurgu yapmıştır. Aristoteles tabiatı incelemekle birlikte tabiatüstü (metafizik) şeyleri tabiatla ilişkisi düzleminde açıklarken, Platon ise tabii şeyleri onların ulvî âlemin karşısındaki durumu bağlamında incelemektedir.⁶ Buna göre, Aristoteles'in tesis ettiği felsefî bilincin yanında başka felsefî bilinçlerin veya felsefe tarzlarının varlığından söz edilebilir. Bu tür farklı yaklaşımlar aynı zamanda felsefenin nasıl yapılacağı meselesi karşısında filozofların birbirinden farklı reflekslerini de yansıtmaktadır. Bu doğrultuda, örneğin Pirron'un (M. Ö. 365-275, Pyrrho, felsefî geleneğimizde Furun) temellerini attığı ve aynı döneme ait olan skeptisizm (kuşkuculuk) akımı başka bir felsefî bilinci teşkil etmektedir. Kısaca ifade etmek gerekirse, felsefe tarihine bakıldığında bir bütün olarak şerhe konu olan felsefî sistemlerin öncelikle böyle bir bilinç tesis ettiğini ve sonraki şârih filozof nesiller tarafından bu felsefî bilincin genel hatlarıyla sahiplendiğini söylemek mümkündür.

³ Tuominen, *The Ancient Commentators on Plato and Aristotle*, ss. 3-4 ("Introduction" bölümü).

⁴ İbn Ruşd, *Faslu'l-Makâl*, ss. 90-91 vd. Bu bağlamda örneğin Plotinos'un felsefî sistemi birçok yönüyle özgün bir sistem olsa da bu filozof kendisini öncekilerin şârihi olarak görmektedir; bkz. Plotinos, *The Enneads*, İng. çev. S. MacKenna (Londra: Faber and Faber Ltd., 1961), ss. 376-377.

⁵ Werner Jaeger, *Aristotle: Fundamentals of the History of His Development* (Oxford: Oxford University Press, 1962), s. 3.

⁶ Taneli Kukkonen, "Aristotle and Aristotelianism," A. Grafton ve diğerleri (ed.), *The Classical Tradition* (Cambridge: Belknap Harvard University Press, 2010) içinde, s. 72.

Felsefe tarihinde şerhe konu olan felsefelere baktığımızda göze çarpan bir başka husus, bu felsefelerin bütünlüğü ve sistematik yapısıdır. Aristoteles'in felsefi mirasına odaklanacak olursak, onun kolayca kavranan meselelerden daha zor olanlarına doğru ilerlemeci bir yol tercih etmesi ve kendi zamanının bütün ilimlerini bu düzlemde sistematik bir şekilde ortaya koyması, söz konusu felsefi mirası sonraki nesiller nezdinde cazip kılmıştır. Biraz sonra göreceğimiz gibi, örneğin Neoplatonistler her ne kadar son tahlilde Platoncu bir felsefi bilince sahip olsalar da Aristoteles felsefesinin bu sistematik yapısının felsefe öğretimine uygunluğundan dolayı, Platon'un teolojisine hazırlık aşaması bağlamında başta mantık kitapları olmak üzere Aristoteles'in eserlerini şerh etmişlerdir.⁷

Aristoteles felsefesinin onu takip eden asırlar boyunca önemli referans kaynaklarından biri olması ve felsefi şerh faaliyetinin ana odağı haline gelmesinin nedenlerinden birisi de Yunan'da felsefenin, genelde komünal bir yaşamın merkezi durumundaki okullar dâhilinde devam etmesidir. Antik Yunan'da bu okulların en meşhurlarından bazıları şunlardır: (1) Platon'un Atina'da kurduğu ve Proklos'a (412-485) kadar faaliyet gösteren *Akademi*, (2) Aristoteles'in Atina'da tesis ettiği ve diğer coğrafyalarda benzerleri ortaya çıkan *Lise* (Peripatetik), (3) Epikuros (M. Ö. 341-270) tarafından yine Atina'da kurulan ve daha sonra Antakya, İskenderiye ve Rodos'ta benzerleri ortaya çıkan *Bahçe* (the Garden) adıyla bilinen okul, (4) Kıbrıslı Zenon'un (M. Ö. 334-263) kurduğu Stoa okulu ve (5) Plotinos (204-270) tarafından ilki Roma'da kurulan Neoplatonist okul, vb.⁸ Bu okullarda felsefede otorite olarak görülen okul/akım kurucularının eserleri, felsefe öğretiminin temel taşlarını oluşturmaktaydı. Dolayısıyla bu eserler üzerinde araştırmalar, tetkikler ve şerh yazımı okul faaliyetlerinin önemli bir bölümünü teşkil etmekteydi.

Atina ve İskenderiye bu anlamda antik dünyanın en büyük iki öğretim merkezi durumuna gelmiştir. Özellikle Aristoteles'in eserleri üzerinde yazılan şerhlerin büyük

⁷ Philippe Hoffmann, "What Was Commentary in Late Antiquity? The Example of Neoplatonic Commentators," M. L. Gill ve P. Pellegrin (ed.), *A Companion to Ancient Philosophy* (Oxford: Blackwell Publishing, 2006) içinde, ss. 605-606.

⁸ Bu okullar hakkında detaylı bilgi veren kaynakların bazıları için bkz. Anthony A. Long, *Hellenistic Philosophy: Stoics, Epicureans, Sceptics* (Los Angeles: University of California Press, 1986); Giovanni Reale, *The Systems of the Hellenistic Age: History of Ancient Philosophy* (Albany: State of New York University Press, 1985); John P. Lynch, *Aristotle's School: a Study of a Greek Educational Institution* (Berkeley: University of California Press, 1972). Bunun yanında, genel felsefe tarihi kitapları da 'otoriteler dönemi'ni takip eden asırlardaki felsefi gelişmeleri genelde bu okullar etrafında incelemektedir.

bir kısmı İskenderiye'deki değişik felsefî okullarda yapılmıştır.⁹ Bu şerhlerin önemli bir bölümü, Aristoteles'in eserlerinin bu okullardaki felsefe öğretiminin bir sonucu olarak ders veren hocalar tarafından yazılmıştır. Dolayısıyla şerh yazımı ilk başlarda genelde sadece küçük ilmî çevrelere yönelik devam etmiştir. Buna göre, seçilen şerh formatı da hedef kitleye uygun olmak durumundaydı.¹⁰

Tarihteki felsefî akım ve sistemlere baktığımızda, varlık ve devamlılığını bir şerh geleneğine borçlu olanların başında kuşkusuz Peripatetik okul veya Aristotelesçilik gelmektedir.¹¹ Aristotelesçilik bu bağlamda Aristoteles düşüncesi ve genelde ayrılmaz bir parçası olarak addedilen şerh literatürünü kapsar ve aynı zamanda bir felsefe yapma tarzını ifade etmektedir.¹² Aristoteles düşüncesi şerhler aracılığıyla bir yandan nesilden nesile aktarılırken diğer yandan da kolektif bir şekilde doktrinin geliştirilmesi sağlanmıştır. Bu özelliğiyle bir kapalı sistem görüntüsü veren felsefe asla bir durağanlığa veya dogmatikliğe saplanmamıştır; sistem içi tutarlılık arayışı ve dışarıdaki düşünce ve ideolojilerle (Platonizm, kuşkuculuk ve daha sonra Hıristiyanlık) gerçekleşen rekabet bunu sağlayan önemli faktörlerden biri olmuştur.¹³

Diğer taraftan şerh tekniği sadece felsefe otoritelerine ve onların eserlerine yönelik geliştirilmiş bir tahkik ve teşrih aracı değildir. Helenistik dönemde İskenderiye'de şerh tekniğinin bütün ilim alanlarında kullanıldığını görüyoruz. Şiir, tarih, tıp, coğrafya, matematik ve astronomi gibi cüz'î ilimlere ait metinler üzerinde de birçok şerh yazılmıştır.¹⁴ Hipokrates ve Galen'in tıp külliyatları bu konudaki en iyi örneklerdir. Buna göre, şerh tekniğinin sadece felsefe çevreleriyle sınırlı olmayıp

⁹ Hoffmann, "What was Commentary in Late Antiquity?," ss. 597-598. Peripatetik okulların okul-dışı (*ezoterik*) ve okul-içi (*ezoterik*) faaliyetleri konusunda daha detaylı bilgi için bkz. Hans B. Gottschalk, "Continuity and Change in Aristotelianism," R. Sorabji (ed.), *Aristotle and After* (Londra: Institute of Classical Studies University of London, 1997) içinde, ss. 109-112.

¹⁰ Hoffmann, "What was Commentary in Late Antiquity?," ss. 605-613; Christina S. Kraus ve Cristopher A. Stray, "Form and Content," C. S. Kraus ve C. A. Stray (ed.), *Classical Commentaries: Explorations in a Scholarly Genre* (Oxford: Oxford University Press, 2016) içinde, ss. 3-7.

¹¹ Aristotelesçilik, Platonizm, Neoplatonizm vb. terimler 18. yüzyılda faaliyet gösteren felsefe tarihçileri tarafından meşhurlaştırılmıştır. Bu anlamda tarih bilimindeki sınıflandırma eğiliminin bir ürünü oldukları söylenebilir. Dolayısıyla bugün genellikle Aristotelesçilik'ten bahsedildiğinde, Aristoteles'in düşüncesi ve öğretilerinin felsefî problemler karşısında sadece bir pozisyona indirgendiğine şahit olmaktayız. Buna göre Aristoteles'in tek tek problemler karşısındaki pozisyonu analiz edilir ve eleştirilir. Felsefî akımların kurucularına doğru, zaman içinde geriye doğru gittikçe bu tür sınıflandırmalar bizi bazı yanlış yönlere sevk edebilmektedir. Eskilerin gözünde bugün 'Aristotelesçilik' denilen şey Peripatetik okuldan ibarettir. Bu okullar Aristoteles'in iyi/erdemli olarak tasvir ettiği hayat tarzını benimseyen entelektüel topluluklar sayesinde varlığını nesilden nesile sürdüren, yaşayan bir felsefedir ve bu haliyle sadece tek bir problem etrafında ele alınmaz. Benzer değerlendirmeler için bkz. Martin W. F. Stone, "The Debate on the Soul in the Second Half of the Thirteenth Century: A Reply to William Charlton," R. W. Sharples (ed.), *Whose Aristotle? Whose Aristotelianism?* (Aldershot: Ashgate, 2001) içinde, ss. 79-80.

¹² Macit, *İbn Rüşd ve Metafizik Şerhleri*, s. 37.

¹³ Silvia Fazzo, "Aristotelianism as a Commentary Tradition," *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, Supplement no. 47 (2004), ss. 3-4.

¹⁴ Piotr Jaroszyński, "From Ta Meta Ta Physika to Metaphysics," *Espiritu* 62:145 (2013), s. 11.

dönemin genel ilmî metodoloji ve öğretim usulü olarak tebarüz ettiğini söylemek mümkündür.

A. 2. Felsefî Şerhin Mahiyeti

Şerh faaliyeti her şeyden önce açıklanması gereken bir konunun (yazılı veya sözlü; dinî, felsefî veya edebî) varlığının farz edilmesiyle başlamaktadır. Bu doğrultuda şerhe konu olan materyalin özel bir değeri olduğu varsayılır ve anlaşılmasını güçleştiren bazı özelliklere sahip olduğu kabul edilir.¹⁵ Bu çalışma özelinde kullanışlı bir şerh tanımı şöyle yapılabilir: “Şerh, yazılı bir eserin metni üzerinde sistematik bir şekilde dizilmiş yorum ve notlardan oluşan, kaynak metnin anlatım sırasını takip eden açıklayıcı bir yazıdır.”¹⁶ Buna göre, çalışmada ‘gerçek anlamda şerh’ denildiğinde, kaynak metin ve şerh arasında varsayılan paralellik ve doğrusallık kriterleri bu tanım doğrultusunda anlaşılmalıdır. Bunun yanında bu çalışmada, İbn Ruşd’ün şerh külliyyâtındaki *cevâmî*’ şerh formatı, kaynak metnin anlatım sırasını takip etmese de şerh olarak anılacaktır.

Aristoteles felsefesi üzerinde şerh yazımının ilk safhalarında bu faaliyet yalın anlamda “bir şeyi hatırlatmak üzere tutulmuş notlar” şeklinde devam ettirilmiştir. Bu kök anlam, Yunanca *hypomnemata* ve Latince *commentarius* kelimelerinde içkindir. Bu yalın anlamı ile şerh faaliyeti, bir metni okuma ve anlamada didaktik bir araç olarak öne çıkmaktadır.¹⁷ Ancak çok geçmeden bu faaliyet, bir metnin analizi ve anlamının açıklığa kavuşturulması sürecinde bir teknik olarak belirmiştir. Buna uygun olarak İslam felsefesinde her iki anlamın da muhafaza edildiğini söyleyebiliriz. Örneğin *ta’likât* veya *hâşiye*, şerhin (*hypomnemata*, *commentarius*) not ve hatırlatmalar şeklindeki ilkel anlamını karşılarken, *şerh* veya *tefsîr* bu faaliyetin, kaynak metnin anlamının açıklığa kavuşturulması boyutuna dikkat çekmektedir.

Geleneksel olarak şerhler, kaynak metni parça parça alıntılararak bu metnin başından sonuna kadar doğrusal bir şekilde ilerlemektedir.¹⁸ Böylece kaynak metin ile şerh arasında, bağlam ve konu geliştirmesi açısından bir paralellik söz konusudur. Bununla beraber, şerhler bazen hedef metni özetleyerek veya sadece belli başlı konularının öne çıkarılarak yazılmıştır (*telhîs* ve *muhtasar*). Kimi zaman da hedef metni

¹⁵ Han Baltussen, “From Polemic to Exegesis: The Ancient Philosophical Commentary,” *Poetics Today* 28:2 (2007), ss. 249-250.

¹⁶ Tercih ettiğimiz bu tanımın bir benzeri için bkz. Kraus ve Stray, “Form and Content,” s. 1.

¹⁷ Jaroszynski, “From Ta Meta Ta Physika to Metaphysics,” ss. 10-11.

¹⁸ Miira Tuominen, “Philosophy of the Ancient Commentators on Aristotle,” *Philosophy Compass* 7:12 (2012), s. 852.

özlü bir şekilde tanıtıcı çok kısa şerhler de yazılmıştır (*darûrî fî, cevâmî*). Felsefe tarihinde şerh olgusu sıkça kaynak metin ile şerh arasında öngörülen doğrusallık ve paralelliği gerekli görmeyen, bunun yerine kaynak metni (veya otoriteyi) değişik bağlamlarda referans olarak kullanan daha serbest yazım türlerini de kapsayıcı bir biçimde anlaşılmıştır. Bu geniş anlamda, kaynak metnin ilgilendiği herhangi bir meseleye ilişebilen bir açıklama şerh olarak addedilebilir. Daha da ileriye giderek, A. N. Whitehead'ın Avrupa felsefesinin Platon felsefesi karşısındaki konumunu tasvir eden meşhur sözü de bu geniş anlamda doğru sayılabilir.¹⁹

Kaynak metnin tamamını parçalar halinde içeren büyük şerhlerde (*tefsîrler*), öncelikle alıntılanan kesit daha basit bir dille yeniden yazılmaktadır. Bu basitleştirme faaliyeti çoğunlukla anlatım içindeki mantıkî ve sözdizimsel (*nahvî*) hususiyetlerin belirtilmesinden ibarettir. Örneğin, zamirlerin yerini isimler alır, ana yüklemi temsil eden fiil ve anlamı tespit edilir, cümledeki kelime sırası uygun bir şekilde değiştirilir veya muğlak anlamlı bazı ifadeler daha açık ve seçik olanlarla değiştirilir. Bunun yanında, İbn Ruşd'ün şerh tekniklerini incelerken de göreceğimiz üzere, birçok şârih şerh edilen kesitin (*textus*) bütünüle ilişkisini ortaya koymak ve daha önce şerh edilen bölümlerle bağlantısını vurgulamak istemektedir. Yaygın kanaate göre, günümüzde *tefsîr* veya 'büyük şerh' (*great commentary*) olarak adlandırılan bu şerh türü, ilk defa Alexander Afrodisias (İskender el-Afrodîsî) tarafından Aristoteles'in eserleri üzerinde uygulanmıştır. Diğer taraftan *telhîs* (*paraphrase*) olarak adlandırılan, özet şeklindeki daha kısa şerhlerin en erken İamblikos (245-325) ve Themistios (317-387) tarafından kullanıldığını söylemek mümkündür.²⁰

Felsefe tarihinde farklı kültürel, ilmî ortamlarda ve farklı zamanlarda yaşayan şârihler, çoğu zaman kendi özel şartları doğrultusunda bazen belirli bir şerh tekniğine ağırlık verirken, şartlar ve hedef kitleleri değiştikçe şerh formatını da değiştirmeyi uygun bulmuşlardır. Aynı şekilde, benzer nedenlerden dolayı bazı şârihler sadece belirli eserleri şerh ederken, diğer bazıları Aristoteles'in bütün eserlerini şerh etmeye koyulmuşlardır. Bu açıdan bakıldığında, Aristoteles felsefesi özelinde İbn Ruşd'ün şerh

¹⁹ Alfred N Whitehead bir eserinde Avrupa felsefesinin Platon'un felsefesine ne kadar borçlu olduğunu ortaya koymak için veciz bir şekilde şöyle demektedir: "Avrupa'nın felsefî geleneğinin genel karakterini ortaya koymak için onun, Platon'a düşülmüş dipnotlar serisinden başka bir şey olmadığını rahatça söyleyebiliriz." (Bkz. Alfred N. Whitehead, *Process and Reality: An Essay in Cosmology* (New York: Free Press, 1978), s. 39). Diğer bir örnek ise el-Fârâbî'nin *Kitâbu'l-Hurûf* adlı eserinin bazı araştırmacılar tarafından *Metafizik* şerhi olarak sayılmasıdır. Örneğin Muhsin Mahdi'nin tahkikiyle hazırlanan ve ilk defa 1969'da yayınlanan nüshanın başlığı *Alfarabi's Book of Letters: Commentary on Aristotle's Metaphysics* şeklinde verilmiştir.

²⁰ Cristina D'Ancona, "Commenting on Aristotle: From Late Antiquity to the Arab Aristotelianism," W. Geerlings ve C. Schulze (ed.), *Der Kommentar in Antike und Mittelalter. Beiträge zu seiner Erforschung* (Leiden: Brill, 2002) içinde, ss. 225-226.

külliyyâtı felsefe tarihinin en kapsamlı projelerinden birisidir. Diğer taraftan, felsefe tarihçilerinin üstünde anlaştığı tek bir şerh tanımına sahip olmadığımızdan, hangi eserlerin şerh sayılıp sayılmayacağı konusu kişiden kişiye değişebilmektedir. Bu çalışma özelinde, *cevâmî‘ – telhîs – tefsîr* formatındaki eserlerin hepsine şerh desek de bunlardan sadece *tefsîr*/büyük şerh formatındaki eserler gerçek anlamda şerh sayılmaktadır.

A. 3. Aristotelesçi Şerh Geleneğinin Tarihçesi: Genel Bir Bakış

Bu satırlarda Aristotelesçi şerh geleneğini bütün detaylarıyla incelemek bizi konumuzun dışına taşıyacağından, burada sadece şerh usulünün dönemden döneme nasıl değişebileceğini göstermek ve İbn Ruşd’ün ‘tashih’ projesinin arka planını ortaya çıkarmak istiyoruz.²¹

Öncelikle Aristoteles ve Aristotelesçi geleneğin aynı şey olmadığını belirtelim. Bir gelenek olarak Aristotelesçilik tabîi olarak Aristoteles’in düşüncesine dayanmak durumundadır. Ona ait olan külliyyâtın her tarafında onun ne kadar sistemli düşünmeye çalıştığını gözden kaçırmak mümkün değildir. Bu sistemleştirme çabasının nedenlerinden birisi, fikirlerini öğrencilerine daha kolay bir şekilde aktarma isteğidir. Örneğin *Metafizik*’teki düzeltme, güncelleme ve düzenlemeler bu nedenle yapılmıştır. Ancak bir öğretim materyalinin de daima eksik ve tamamlanmamış olduğunu göz önünde bulundurduğumuzda, Aristoteles külliyyâtı üzerinde özetleme, şerh, editörlük ve benzeri teşebbüslerin daha o hayatta iken başladığını görmek şaşırtıcı değildir. Bu bağlamda Aristotelesçilik’in kurucusu Aristoteles olduğu kadar, onun külliyyâtının ilk kapsamlı tertibini yapan Rodoslu Andronikos da sayılmaktadır.²²

Aristoteles şerhleri denildiğinde, özellikle Antikçağ ve Ortaçağ’da Aristoteles’in eserlerini açıklamak ve tefsir etmek üzere vücuda getirilen kapsamlı felsefî literatür kastedilmektedir. Aristoteles’in yazdıklarını şerh eden ilk şârihler, Theofrastos (yaklaşık M.Ö. 370-287) ve Rodoslu Eudemus (yaklaşık M.Ö. 370-300) gibi bizzat kendi

²¹ Aristoteles şerh geleneğinin detaylı tarihi için bkz. Roy Gibson ve Christina Kraus Shuttleworth (ed.), *The Classical Commentary: Histories, Practices, Theory* (Leiden: Brill, 2002); Miira Tuominen, *The Ancient Commentators on Plato and Aristotle* (Newcastle: Acumen Publishing, 2009). Ayrıca Aristoteles şerh geleneği ile ilgili göze çarpan bibliyografik çalışmalardan diğer bazıları için bkz. Tuominen, *Ancient Commentators on Plato and Aristotle*; John Sellars, “The Aristotelian Commentators: A Bibliographical Guide,” P. Adamson ve diğerleri (ed.), *Philosophy, Science, and Exegesis in Greek, Arabic, and Latin Commentaries*, I-II, (Londra: Institute of Classical Studies, 2004) içinde, ss.239-268. Bu geleneğin İslam medeniyetindeki serüveni için bkz. Peters, *Aristotle and the Arabs*.

²² Peters, *Aristotle and the Arabs*, ss.3-6. Görüldüğü gibi bu geleneğin nerede ve hangi sebeplerle başladığını tespit etmek zor olmasa da nerede bittiğini söylemek keyfi bir karakterde olur. Bir anlamda bugün hâlâ devam ettiğini söylemek de yanlış olmaz. Bununla beraber Aristoteles felsefesinin Katolik ilâhiyâtı içinde 13. yüzyıldan bu yana (St. Thomas’ın çalışmaları sonucu) neredeyse dogmatlaştırıldığını da görüyoruz.

öğrencileri olmuştur. Ancak Theofrastos'tan sonra tam olarak açık olmayan nedenlerden dolayı Aristoteles'in *ezoterik* eserleri kayıplara karışmıştır. Onların yeniden sahneye çıkması iki asır sonra Rodoslu Andronikos'un çalışmaları sonucu olmuştur.²³ Daha sonra bu gelenek Peripatetik okul adı altında Helenizm ve Roma dönemleri boyunca devam etmiştir.²⁴

Klasik anlamda yaklaşık on beş yüzyıl boyunca devam eden Aristotelesçilik geleneği ve ona içkin olan şerh faaliyetleri, felsefe tarihçileri tarafından genelde dört dönem veya aşamaya bölümlenerek incelenmektedir. İbn Ruşd'den sonra Avrupa'da hayat bulan ve büyük ölçüde onun izinde devam eden şerh geleneği (Latin Aristotelesçiliği) bu çalışmanın kapsamı dışında kaldığından burada ele alınmayacaktır. Bununla beraber, ilerideki sayfalarda ortaya çıkacağı üzere, İbn Ruşd'ü Aristoteles külliyyatının tamamına şerh yazmaya sevk eden en önemli sebeplerden birisi, kendisinden önceki şârih nesillerinin söz konusu külliyyatta vücut bulan felsefeyi yanlış yorumlamaları ve birçok açıdan işlevsizleştirmeleridir.

A. 3. 1. Andronikos'tan Themistios'a kadar: Peripatetik Dönem

Bugün her ne kadar şerhlerin bir felsefî yazım türü olarak M.Ö. 1. yüzyılda yaygınlaştığını görsek de bu zamandan önce de Platon'un eserleri üzerinde daha dar kapsamlı ve genelde kaynak metnin tamamını içermeyen biçimde bazı şerh denemelerinin varlığından haberdarız.²⁵ Bununla beraber, presokratik dönemde ve

²³ Jaroszynski, "From Ta Meta Ta Physika to Metaphysics," ss. 9-10. Macit, *İbn Rüşd ve Metafizik Şerhleri*, ss. 11-12. Aristoteles'in eserleri konusunda *egzoterik-ezoterik* ayrımı gittikçe yaygınlaşmaktadır. Buna göre Aristoteles'in genelde diyalog şeklinde olup kurduğu okulunun *dışındaki* genel okuyucu kitlesi için yazdığı eserler egzoterik olarak nitelendirilir. Bugün birkaç fragman dışında bu gruba dâhil herhangi bir esere sahip değiliz. Günümüze kadar gelen eserlerin tamamı ise Aristoteles'in ve öğrencilerinin *okul içi* faaliyetleri sırasında oluşturdukları not ve özetlemelerden ibarettir. Esasında eserlerinin zor anlaşılabilirliği ve birçok tekrar barındırması bundan dolayıdır. Bizzat Aristoteles'in de kendi eserlerini bu şekilde ayırdığını görüyoruz: *Met.*, 1076a28; *Fizik*, 217b31. Bu konuda daha detaylı bir tartışma için bkz. Tuominen, *The Ancient Commentators of Plato and Aristotle*, ss. 4-6; Robert W. Sharples, "Aristotle's Exoteric and Esoteric Works: Summaries and Commentaries," *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, Supplement: 94 (2007), ss. 505-512. Egzoterik eserlerden günümüze kadar ulaşan kısımlar hakkında bazı değerlendirmeler için bkz. David W. Ross, *Aristotle* (Londra: Methuen & Co. Ltd., 1923), ss. 7-9; Jaeger, *Aristotle: Fundamentals*, ss. 24-38. Aristoteles'e ait *Eudemus* ve *Protreptikus* adındaki iki diyalogun oldukça büyük kısımlarına sahibiz; *Eudemus* hakkında bazı detaylı değerlendirmeler için bkz. Jaeger, *Aristotle: Fundamentals*, ss. 39-53; *Protreptikus* için bkz. Jaeger, *Aristotle: Fundamentals*, ss. 54-101. Aristoteles'e ait *ezoterik* eserlerin Andronikos eliyle yok olmaktan kurtulması yönündeki genel kanaatler için bkz. Michael Frede, "Epilogue," K. Algra ve diğerleri (ed.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999) içinde, ss. 771-797.

²⁴ "Helenistik dönem" denildiğinde genelde Büyük İskender'in M.Ö. 323'teki ölümünden M.Ö. 31'de Roma İmparatorluğu'nun kurulmasına kadarki dönem kastedilmektedir. "Roma dönemi" de bu tarihten (M.Ö. 31) M.S. 476'da Batı Roma İmparatorluğu'nun ortadan kaldırılmasına kadar devam eder. Tarihçiler arasındaki genel kanaate göre bu tarihle birlikte Ortaçağ başlamaktadır.

²⁵ Bu bağlamda Platon'un öğrencisi Krantor'un (ö. M.Ö. 276) ismi öne çıkmaktadır. Günümüz felsefe tarihçileri, elimizdeki filolojik verilere dayanarak Krantor'un *Timaios*'a yazdığı şerhin ilk felsefî şerh

felsefe öncesi yıllarda dahi, sözel ve yazılı biçimde şerh kültürünün ilk nüvelerine rastlamak mümkündür.²⁶

Aristotelesçilik'in bu ilk döneminin en önemli temsilcilerinden bazıları Theofrastos, Saydalı (Sidon) Boethos (M.Ö. 75-M.S. 10), Aspasio (M.S. 80-150), Themistios ve Afrodiasias'tır. Bir Aristoteles eseri üzerine yazılmış, günümüze kadar ulaşan (parçalı da olsa) en erken tarihli şerh Aspasio'ya ait *Nikhomakos'a Etik* şerhidir. Bugün bu eserin I-IV ve VII-VIII bölümlerinin şerhlerine sahibiz.²⁷

Bu dönemin Aristoteles şârihleri onun felsefesini tutarlı bir bütün olarak değerlendirmişler ve şerh faaliyetlerini bu felsefî sistemi anlamaya, anlatmaya ve savunmaya yönelik olarak yerine getirmişlerdir.²⁸ Bu doğrultuda Aristoteles külliyyâtının tamamını yakından tanıyıp açıklamak ve şerh edilmesi gereken noktaları yine Aristoteles'e referansla izah etmek için azamî çaba göstermişlerdir. Bu şârihler için en önemli felsefî faaliyet Aristoteles metninin çeşitli muhatap durumlarına göre açık ve anlaşılabilir kılınmasıdır. Felsefî araştırmada bulunmak, Aristoteles'in eserlerinde bulunan hakikati apaçık kılmak demektir. Dolayısıyla felsefî öğretim de bu hazineyi şerh vasıtasıyla kolay erişebilir hale getirmek anlamına gelmektedir.²⁹ Bununla birlikte kendi karşıtlarının (çoğunlukla Platonist, Stoacı ve Skeptik akımlar) görüşlerinin de neden yanlış olduğunu göstermek istemektedirler. Bu zaman diliminde bazı Platonist ve Stoacı filozofların da Aristoteles'in eserlerine ilgi duyduklarını ve şerh yazdıklarını görüyoruz.³⁰

Bu dönemin Aristoteles şârihleri –diğer dönemlere nazaran (örneğin Neoplatonistler) daha Aristoteles yanlısı olduğunu söylemek mümkün olsa da–

özelliğini taşıdığı noktasında anlaşmaktadır. Bununla beraber Yahudi geleneğin içerisinde, başta Tevrat tefsirleri olmak üzere, dinî metinler üzerinde yapılan şerhler bu zaman diliminin çok öncesine gitmektedir. Daha sonra İskenderiyeli Philo'nun (M.Ö. 25-M.S. 50) da kendi tefsirlerini Yunan felsefesinin etkisi altında yazdığını görüyoruz. Daha geniş değerlendirmeler için bkz. Han Baltussen, "From Polemic to Exegesis: The Ancient Philosophical Commentary," *Poetics Today* 28:2 (2007), s. 257 (ss. 247-281).

²⁶ Han Baltussen, "From Polemic to Exegesis: The Ancient Philosophical Commentary," *Poetics Today* 28:2 (2007), ss. 251-255.

²⁷ Tuominen, *The Ancient Commentators on Plato and Aristotle*, ss. 237-238. İlk dönem Aristotelesçi şârihler hakkında bir değerlendirme için bkz. Macit, *İbn Rüşd ve Metafizik Şerhleri*, ss. 38-39.

²⁸ Aristoteles'e ait düşünce sisteminin tutarlı bir bütün olarak ele alınması yönünde ilk adımları Rodoslu Andronikos atmıştır. Bkz. Jaroszynski, "From Ta Meta Ta Physika to Metaphysics," s. 14.

²⁹ Cecilia Martini Bonadeo, *'Abd al-Latîf al-Bagdâdî's Philosophical Journey: From Aristotle's Metaphysics to the 'Metaphysical Science'* (Leiden: Brill, 2013), s. 20. Bonadeo, bu eserinde 'A. el-Bagdâdî'nin *Kitâb mâ ba'ade't-Tabî'a* eseri ekseninde bu filozofun metafizik ilmi dâhilindeki kanaatlerini incelemeye geçmeden önce, Aristoteles'in *Metafizik* adlı eserinin İbn Rüşd'ün çağdaşı olan el-Bagdâdî'ye kadar uzanan serüvenini detaylı bir şekilde incelemektedir.

³⁰ Tuominen, *The Ancient Commentators on Plato and Aristotle*, ss. 18-19.

Aristoteles’i felsefede en büyük otorite olarak kabul etmekle birlikte, bazı noktalarda onun düşüncesini tenkit etmişlerdir. T. Kukkonen’e göre, bu geleneğin sergilediği bu otokritik tavır, ona kaynaklık eden Aristoteles düşüncesi tarafından tesis edilmiştir.³¹ Aristoteles, *Metafizik*, *De Anima* ve *Fizik* gibi başyapıtlarının ilk kitaplarında (Alfa veya I) kendisinden önce gelen filozofların ilgili konu etrafındaki görüşlerinin değerlendirmesi (geniş anlamda şerh etmesi) Peripatetikler’in sergiledikleri bu eğilime kaynaklık eden hususlardan biri olabilir.

Bu dönemin en önde gelen ismi kuşkusuz Afrodisias’tır.³² Yüzyıllarca Aristoteles’in en sâdik şârihi, hatta ‘model şârih’ olarak anılmıştır. Milâttan sonra ikinci yüzyılın sonu ve üçüncü yüzyılın başında Atina’daki Peripatetik okulun bizzat başkanlığını yapmıştır.³³ *Metafizik* de dâhil olmak üzere Aristoteles’in hemen hemen bütün eserlerine şerhler yazmıştır. Aristoteles külliyyâtı söz konusu olduğunda, ilk doğrusal şerhlerin Afrodisias ve Aspasios tarafından yazıldığı kabul edilmektedir.³⁴ *I. Analitikler* (Kitâbu’l-Kıyâs), *Topika* (Kitâbu’l-Cedel), *Meteoroloji* ve *Duyular Üzerine* metinlerine yazdığı şerhler günümüze kadar tam metin halinde ulaşmıştır. Bugün ona atfedilen *Metafizik* şerhinin ise sadece ilk beş kitabı özgün olarak addedilmektedir. *Sofistik Deliller* (Kitâbu’s-Safsata) şerhinin Afrodisias’a atfı ise tamamen reddedilmiştir.³⁵ Plotinos (M.S. 205-270), Simplikos (M.S. 490-560) gibi Neoplatonistler nezdinde ve daha sonra başta İbn Ruşd başta olmak üzere, İslam filozofları arasında da itibarı en yüksek şârihlerden olmuştur. 4. yüzyılda yaşamış olan Themistios ise son peripatetik şârih olarak anılmaktadır.³⁶ İbn Ruşd’ün, kendi deyimiyle Aristoteles mezhebini geçmişteki müdahalelerden arındırma projesinde en çok

³¹ Taneli Kukkonen, “Aristotle and Aristotelianism,” s. 71. Hans B. Gottschalk’a göre ise Aristoteles düşüncesine yönelik bu dönem şârihlerinin eleştirileri büyük doktrinel değişimlere sebep olamayacak kadar küçük olsa da daha sonraki yüzyıllardaki kapsamlı eleştiri ve yorumlara kısmen de olsa zemin hazırlamıştır. Bkz. Gottschalk, “Continuity and Change in Aristotelianism,” s. 109.

³² Neoplatonizm’in doğuşuna kadar 5 yüzyıl boyunca devam eden Aristoteles şerh geleneğinden günümüze kadar ulaşan materyal sayısı oldukça sınırlıdır. Henry Blumenthal, biraz abartılı bir şekilde, Afrodisias’a ait eserleri bir kenara bırakırsak bu döneme ait elimizde hiçbir şey yoktur demektedir; bkz. Henry J. Blumenthal, *Aristotle and Neoplatonism in Late Antiquity* (Londra: Duckworth, 1996), s. 7.

³³ Tuominen, “Philosophy of the Ancient Commentators on Aristotle,” ss. 854-855.

³⁴ Baltussen, “From Polemic to Exegesis,” s. 261.

³⁵ Kamil Sarıtaş, *İskender Afrodisi* (yayınlanmamış doktora tezi: Selçuk Üniversitesi, 2010), ss. 16-19.

³⁶ Themistios’un Neoplatonizm geleneğinin içinde değerlendirilmesi gerektiği yönündeki iddiaları cevaplayan bir değerlendirme için bkz. Henry J. Blumenthal, “Themistios: The Last Peripatetic Commentator on Aristotle?,” R. Sorabji (ed.), *Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and Their Influence* (Ithaca: Cornell University Press, 1990) içinde, ss. 113-124. Bu dönemin şerh kültürü ile ilgili daha geniş bilgiler için bkz. Hans B. Gottschalk, “The Earliest Aristotelian Commentators,” R. Sorabji (ed.), *Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and Their Influence* (Ithaca: Cornell University Press, 1990) içinde, ss. 55-81; Richard Sorabji, “The Ancient Commentators on Aristotle,” R. Sorabji (ed.), *Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and Their Influence* (Ithaca: Cornell University Press, 1990) içinde, ss. 1-30.

Afrodiasias, Themistios ve hatta Theofrastos'a³⁷ müracaat etmesi, onun şerh tarihini iyi tanıdığını ve farklı şerh temayülleri arasında ayırım gözettiğini göstermektedir.

A. 3. 2. Neoplatonist Şârihler

Şerh tarihinde Aristoteles eserlerinin Neoplatonist filozofların ilgi alanına girmeye başlaması M.S. 3. yüzyıla kadar geriye gitmektedir. Bu dönemin önceki dönemden farkı Aristoteles'i şerh etmenin arkasındaki irade ve motivasyondur. Bu dönemin şârihleri Aristoteles düşüncesini olduğu gibi anlamak ve aktarmak yerine, birinci olarak Antik Yunan düşüncesini bir bütün olarak göstermek, ikinci olarak da Aristoteles ile Platon felsefeleri arasında bir çatışmanın olmadığını delillendirmek istemektedir. Burada Aristoteles, Platon'un sâdik bir öğrencisi olarak vaz edilmektedir.³⁸ Başka bir deyişle, bu dönemin şârihleri için Platon'dan sonraki bütün felsefî akımlar onun felsefesinin farklı açılımlarıdır. Bundan dolayı Aristoteles felsefesi de nihaî olarak Platon'un söylediklerine indirgenebilmelidir.³⁹

Kelimenin gerçek anlamıyla bir şârih sayılmasa da Antik Yunan düşüncesinin bu dönemdeki en önemli felsefî figürü kuşkusuz Plotinos'tur. Bu dönemde faaliyet gösteren şârihlerin paylaştığı ortak felsefî karakter Plotinos'un kurduğu Neoplatonizm'dir. Roma'da kurduğu kendi okulunda ders vermeye geçmeden önce, konuyla ilgili Aristoteles metinlerini ve başta Afrodiasias olmak üzere bazı şerhleri okutmayı bir öğretim tekniği olarak kullanmıştır.⁴⁰ Esasında bu yeni bir şey değildi; bu dönemin Platonistleri, Platon'un üstünlüğünü veya Yunan felsefesinin birliğini

³⁷ İbn Ruşd'ün Theofrastos'u (Aristoteles'in öğrencisi ve *Lise*'nin ondan sonraki ilk başkanıdır) doğrudan okuduğunu ve değerlendirdiğini söyleyebilmek için elimizde delil bulunmamaktadır. Dimitri Gutas'a göre, İbn Ruşd'ün mantık, *Fizik* ve *De Anima* şerhlerinden anlaşıldığı kadarıyla, İbn Ruşd bu şârihi (Theofrastos) Themistios aracılığıyla tanıdığını söyleyebiliriz; bkz. Dimitri Gutas, "Averroes on Theofrastos, through Themistios," G. Endress ve diğerleri (ed.), *Averroes and Aristotelian Tradition: Sources, Constitution, and Reception of the Philosophy of Ibn Rushd (1126-1198): Proceedings of the Fourth Symposium Averroicum, Cologne, 1996* (Leiden: Brill, 1999) içinde, ss. 125-144. Theofrastos'un Aristotelesçiliği ve şerh faaliyetleri hakkında daha detaylı bilgi için bkz. Blumenthal, *Aristotle and Neoplatonism in Late Antiquity*, s. 10; Macit, *İbn Rüşd ve Metafizik Şerhleri*, s. 11.

³⁸ Burada şunu hatırlatmakta fayda var ki bugün Neoplatonist olarak nitelendirdiğimiz filozoflar kendilerini bu isimle isimlendirmezler. Bir terim olarak Neoplatonizm 19. yüzyıldan önce kullanılmamıştır. Bu şekilde adlandırılmaları Platon'u bir anlamda ideal filozof olarak görmeleri ve diğerlerini ancak onunla kıyaslayarak değerlendirmelerinden dolayıdır.

³⁹ Blumenthal, *Aristotle and Neoplatonism in Late Antiquity*, ss. 21-25; Richard Sorabji, *The Philosophy of the Commentators, 200-600 AD: A Sourcebook Vol. 3 Logic and Metaphysics* (Londra: Duckworth, 2004), ss. 14-16.

⁴⁰ Porfurios, *The Life of Plotinus*, İng. çev. A. H. Armstrong (Cambridge: Harvard University Press, 1989), ss. 39-41.

göstermek için benzer öğretim usullerine başvuruyorlardı.⁴¹ Ancak Plotinos'un geliştirdiği yeni felsefî sistemi her ne kadar büyük ölçüde Platon felsefesine dayandırsa da bazı kilit noktalarda Aristoteles düşüncesini de kullanmıştır. Plotinos'un akledilir âlemin zirvesinde bulunan Akıl hipostazını "kendi kendini ta'akkul eden akıl" olarak formüle etmesi buna iyi bir örnektir. Ne var ki Aristoteles'in *nous*'u ilk ilke olarak kabul etmesi, Plotinos açısından kabul edilebilir bir şey değildir. "Kendi kendini ta'akkul eden akıl" fikri Plotinos için mutlak basitlik ilkesini karşılayamamaktadır. Mutlak anlamda bir ve basit olan, akledilir âlemin de ötesinde olmak zorundadır. Bu anlamda *Bir*, Platon metafiziğindeki *İyi* ile aynı konumdadır.⁴²

Aristoteles şârihleri arasında bu dönemin en önemli isimleri arasında Porfurios (M.S. 234-305, Porphyry), Ammonios Sakkas (M.S. 3. yüzyıl), İamblikos (M.S. 242-327), Surianos (ö. M.S. 437), Proklos (M.S. 412-485) Simplikos (M.S. 490-560), Olumpiodoros (M.S. 495-570) ve John Filoponos (Yahyâ en-Nahvî M.S. 490-570) sayılabilir. Yine de şerh tarihi açısından bu dönemin en önemli ismi Simplikos sayılmaktadır.⁴³

Neoplatonizm'in kurucusu Plotinos'un öğrencisi, eserlerinin editörü ve biyografisinin yazarı olan Porfurios (İslam kaynaklarında *Furfûriyus*) ilk Neoplatonist Aristoteles şârihidir. *Platon ve Aristoteles Okullarının Bir Olması Üzerine* başlığını taşıyan eserinin ismi bile, bu döneme en başından beri hâkim olan şerh temayülünü göstermesi açısından yeterlidir. Ancak bu iki felsefenin bazı esaslı karşıtlıklarını göz önüne getirdiğimizde, Aristoteles'in aslında nasıl 'platonize' edildiğini anlamaya başlıyoruz. Aristoteles eserlerinin birçok yerinde açık bir şekilde Platon'u eleştirmekten geri durmamıştır. Platon'un felsefî sisteminin kalbi mahiyetindeki idealar nosyonu, Aristoteles tarafından çözümden ziyade problem ürettiği gerekçesiyle yetersiz

⁴¹ Epiktetos'a (55-135) ait *Düşünceler*, Prophyry'nin Plotinos biyografisi ve Marinos'un (ö. 440) Proklos biyografisi gibi eserler bu dönemin felsefe öğretim usulleri hakkında daha detaylı bilgiler içermektedir. Atina ve İskenderiye'deki felsefe okullarındaki ders formatı ve bir öğretim aracı olarak şerhin kullanımı için bkz. Hoffmann, "What was Commentary in Late Antiquity?," ss. 605-613.

⁴² Cristina D'Ancona, "Greek into Arabic: Neoplatonism in Translation," P. Adamson ve R.C. Taylor (ed.), *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004) içinde, ss. 10-13.

⁴³ Simplikos, Aristoteles üzerine yazılan bir model şerhin cevaplandırması gereken soruları şu şekilde sıralamaktadır: (1) Felsefî okulların isimleri nasıl ve neden ortaya çıkar? (2) Aristoteles külliyatı dâhilindeki eserlerin sırası tam olarak nedir? (3) Hangi kitap en önce ele alınmalıdır? (4) Aristoteles felsefesinin nihâî gayesi nedir? (5) Bu gayeye götüren araçlar nelerdir? (6) Onun argümanları nasıl yorumlanmalıdır? (7) Neden genelde muğlak (*asapheian*) ifadeler kullanmayı tercih eder? (8) Bu muğlaklık nasıl giderilmelidir? (9) Aristoteles ne tür bir dinleyici kitlesine hitap etmektedir? (10) Aristoteles eserlerinin her birini nasıl ve neye dayanarak bölümleyebiliriz. Bkz. Jaroszynski, "From Ta Meta Ta Physika to Metaphysics," s. 15. Bu sorulardan da anlaşıldığı üzere Simplikos'un şerh projesi titiz bir şekilde düşünülmüş esaslara dayanmaktadır. Bahsi geçen on sorunun daha detaylı açıklaması için bkz. Hoffmann, "What was Commentary in Late Antiquity?," ss. 608-10.

görülmüştür. Buna rağmen, bu konudaki Simplikos'un yorumu, Aristoteles'in bizzat Platon'u değil, Platon'u yanlış anlayan takipçilerini eleştirdiği yönündedir.⁴⁴

Aristoteles ve onun felsefesi ile ilgili senkretik çalışmalar filozof hâlâ hayatta iken başlamış olsa da bu yaklaşımın sistematik bir hal alması Orta Platonizm (başta M.Ö. 1. yüzyılda yaşayan Ascalonlu Antiochus ve M.S. 2. yüzyılda yaşayan Albinus olmak üzere) dönemine denk gelmektedir. Ancak Porfurios'un Platon ve Aristoteles birliğinin ispat edilmesi yönündeki çabalarının etkileri daha kalıcı olmuştur. R. Sorabji'ye göre, bu döneme hâkim olan iki büyük filozof arasında (Platon ve Aristoteles) çatışmazlık tezlerinin arkasındaki sâik, hâlihazırdaki felsefî düşüncesinin en büyük rakibi konumundaki Hıristiyanlığın karşısında felsefenin birliğini ortaya koymaktır.⁴⁵

Porfurios'un şerh geleneğine önemli katkılarından birisi de *Organon*'a giriş mahiyetinde yazdığı *İsagoji* eseridir. Porfurios'un bu eseri, daha o zamandan Aristoteles mantığının onun teolojik ve metafiziksel doktrinin temelinde olduğu yönünde yaygın bir kanaatin oluşmaya başladığına işaret etmektedir.⁴⁶ Zamanla bu eser *Organon*'un bir parçası olarak sayılmaya başlamıştır. Bundan sonra, Aristoteles mantığı Platon'un metafiziğine bir giriş mahiyetinde değerlendirilmeye başlamıştır.⁴⁷

Bu döneme has, Aristoteles düşüncesi üzerinde yapılan yorumlara bir diğer örnek de Neoplatonizm'in öngördüğü felsefî öğretim sistemidir. Buna göre iyi bir felsefî öğretim şu sırayla olur: mantık, ahlâk, siyaset, fizik (tabiat) ve teoloji. Burada metafizik teolojinin içinde tamamen kaybolurken, mantık da bir 'araç' değil, bir ilim olarak addedilmiştir. Teolojinin bu egemenliği, Neoplatonizm'in genel yapısı itibariyle anlaşılır bir şey ise de varlık olarak varlığın ilmi olarak metafiziğin tamamen dışlanması da ciddi sonuçları olmuştur. Plotinos'un *Bir'i (Tō hen)* felsefe üstü bir konumda kabul etmesi, İamblikos ve Proklos gibi daha sonra gelen takipçilerinin

⁴⁴ Jaroszynski, "From Ta Meta Ta Physika to Metaphysics," s. 16.

⁴⁵ Sorabji, *The Philosophy of the Commentators 200-600 AD*, c. 3, s. 37. Çatışmazlık tezinin Orta Platonizm'den Plotinos ve Porfurios'a kadarki serüveninin detayları için bkz. Macit, *İbn Rüşd ve Metafizik Şerhleri*, ss. 40-41; George Karamanolis, *Plato and Aristotle in Agreement: Platonists on Aristotle from Antiochus to Porphyry* (Oxford: Oxford University Press, 2006). Karamanolis genel anlamda, Sorabji'nin aksine, senkretik gayretlerin nedenini Hıristiyanlık 'tehlike'sinin oluşturmadığını iddia etmektedir.

⁴⁶ Bonadeo, *'Abd al-Latîf al-Bagdādî's Philosophical Journey*, ss. 20-21.

⁴⁷ Peters, *Aristotle and the Arabs*, ss. 8-9; Blumenthal, *Aristotle and Neoplatonism in Late Antiquity*, s. 9. Porfurios'tan iki yüzyıl sonra Hıristiyan bir ilahiyatçı olan Boethius (M.S. 480-524) Aristoteles ile Platon arasındaki uyumu göstermek için onların eserlerini Latince'ye çevirmeye başladığında, kronolojik sıranın aksine Aristoteles ile işe başlamıştır. Hatta ilk çevirdiği eser *İsagoji*'nin başında bulunduğu *Organon*'dur. Erken ölümü projesini tamamlamaya engel olmuştur. Daha geniş bilgi için bkz. D'Ancona, "Greek into Arabic: Neoplatonism in Translation," s. 15.

aradaki uçurumu büyü ve mitoloji ile aşmaya çalışmalarına neden olmuştur.⁴⁸ Proklos'un öğrencilerinden Ammonios (M.S. yaklaşık 435/445-517/526)⁴⁹ Aristoteles'in idealar teorisini sahiplendiğini ve hatta Tanrı'yı (burada İlk Muharrrik'i) sadece gaye sebebi değil, fail sebep olarak da açıkladığını iddia etmektedir. Diğer taraftan Proklos'un hocası Surianos da Aristoteles'in Platon felsefesine zıt gelen fikirlerini, Platon'un 'yazılmamış düşünceleri' olarak addetmektedir.⁵⁰

Porfurios'tan sonra şârihlerin hemen hepsi Platonist (Neoplatonist) olsa da,⁵¹ şerh yazımı daha çok Aristoteles'in eserleri üzerinde devam etmiştir. Bunun böyle olması şerhlerin hedeflediği pedagojik ihtiyaçlarla ilgilidir. Bu dönemde genel kanaat Platon ve Aristoteles'in aynı şey söylediği yönünde olsa da Aristoteles'in eserleri felsefeye yeni başlayan öğrenciler için daha uygun görüldüğünden yapılan şerhler genellikle onun eserleri üzerine olmuştur.⁵² Günümüze kadar ulaşan şerhlerin çoğunlukla mantıkla ilgili olması, aynı pedagojik gerekçelerle izah edilebilir. Felsefî öğretim programının mantıkla başlayıp fizik ve psikoloji ile devam ettikten sonra metafizikle sonuçlanmasından dolayı, elimizde *Organon* üzerinde yapılan şerhler oldukça büyük sayılara ulaşırken, *Metafizik* şerhleri ise en az sayıda bize ulaşan eserlerdir.⁵³ *Organon*'u teşkil eden kitapların öncelikli olarak şerh edilmesi, şârihlerin büyük bir kısmının bu ünvanı sadece bu metinlere şerh yazarak aldıklarını görüyoruz. Aristoteles felsefesinin tarih boyunca –özellikle de İslam ve Hıristiyanlık tecrübesinde– *Organon* (ve bilhassa *Kategoriler*) ile takdim edildiğini unutmamak gerekir.

Proklos'un hocası Surianos'la birlikte hem Aristoteles hem de Platon felsefesini içine alan kapsamlı ve planlı bir öğretim programının vücuda getirildiğini görüyoruz.

⁴⁸ Jaroszynski, "From Ta Meta Ta Physika to Metaphysics," s. 18.

⁴⁹ Bu Ammonios, aynı geleneğin mensubu daha meşhur olan Ammonios Sakkas değildir.

⁵⁰ Jaroszynski, "From Ta Meta Ta Physika to Metaphysics," s. 20. Neoplatonist geleneğin bu bağlamdaki eğitim-öğretim görünümü hakkında bazı ek değerlendirmeler için bkz. Macit, *İbn Rüşd ve Metafizik Şerhleri*, ss. 41-44.

⁵¹ Porfurios'un Platonistler arasında Aristoteles üzerinde şerh yazımının başlatıcısı olduğu iddiası için bkz. George Karamanolis, "Porphyry: the First Platonist Commentator on Aristotle," P. Adamson ve diğerleri (ed.), *Philosophy, Science, and Exegesis in Greek, Arabic and Latin Commentaries*, I-II (Londra: Institute of Classical Studies, 2004) içinde, c.1, ss. 97-120.

⁵² Neoplatonistlerin nezdinde felsefe öğretiminde şerh tekniğinin kullanımı hakkında detaylı bir inceleme için bkz. Ilsetraut Hadot, "The Role of the Commentaries on Aristotle in the Teaching of Philosophy according to the Prefaces of the Neoplatonic Commentaries on the Categories," H. Blumenthal ve H. Robinson (ed.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, supplementary volume (Oxford: Clarendon Press, 1991), ss. 175-89.

⁵³ Peter Adamson, "Aristotle in the Arabic Commentary Tradition," C. Shields (ed.), *The Oxford Handbook of Aristotle* (Oxford: Oxford University Press, 2012) içinde, s. 645. Genel itibariyle *Kategoriler*, *Fizik* ve *De Anima* en çok şerhedilen eserlerdir. Bunların yanında *Birinci ve İkinci Analitikler* de büyük ilgi görmüştür. Ne var ki Aristoteles'in biyolojik ve politik eserleri büyük ölçüde ikinci planda kalmıştır; bkz. Tuominen, *The Ancient Commentators on Plato and Aristotle*, ss. 13-14.

Mantık-fizik-metafizik (teoloji) şeklindeki Aristotelesçi paradigma, bu programın girişini teşkil ederken, Platon’un diyalogları daha üstün teolojik hakikatlerin öğretilmesinde kullanılıyordu. Daha açık söylemek gerekirse, *Metafizik*’in Tanrı’yı ‘mutlak anlamda bilfiil akıl’ şeklindeki tanımı, Platon’un eserlerine geçiş noktasını oluşturuyordu. Platon’un eserleri de *Timaios* ve *Parmenides* ile tamamlanan bir sıra itibarıyla okutuluyordu. Proklos’un kendisi de iki sene Aristoteles eserlerini okuduktan sonra, Platon felsefesine geçmiştir.⁵⁴

Aristoteles ve Platon felsefelerine yönelik bu yaklaşımın Proklos’tan Ammonios’a (M.S. 440-520) aktarıldığını görüyoruz. Onun *Kategoriler*, *Önermeler*, *Birinci Analitikler* ve *İsagoji* şerhleri bugün elimizde mevcuttur.⁵⁵ Atina’da Ammonios Proklos’un yanında felsefe öğrenimini tamamladıktan sonra ağırlıklı olarak Aristoteles felsefesi üzerinde ders vereceği İskenderiye’ye geçmiştir. Öğrencileri arasında en ünlü şârihlerden John Filoponos ve Simplikos da bulunmuştur. Bu iki şârih de şerh tarihinde Neoplatonizm ile Ortaçağ arasındaki geçişin sembol isimleri olarak anılmaktadır.⁵⁶ H. Baltussen’e göre, Simplikos’un şerh faaliyeti bütün Neoplatonist şerh birikiminin bir özeti ve değerlendirmesi görünümünü verir. Bunun yanında eserlerinde, presokratik dönem de dâhil olmak üzere, antik Yunan felsefesine dair büyük sayıda önemli alıntı ve mülâhazalara rastlanmaktadır.⁵⁷ Filoponos bir taraftan bir Neoplatonist olarak Aristoteles’in eserlerine şerh yazarken, diğer taraftan Hıristiyan bir teolog olarak hem Aristoteles’e hem de Proklos’a karşı reddiyeler yazmıştır.⁵⁸ Özellikle Filoponos’un Müslüman filozoflar üzerindeki etkisi büyük olmuştur.⁵⁹

Toparlamak gerekirse, bu döneme ait felsefî üretimin ana özelliklerinden birisi Aristoteles’i ve onun felsefesini Platon’a bir reaksiyon olarak değerlendirmek değil, şu veya bu şekilde Platon’la ilişkilendirmek ve onunla açıklamak olmuştur. Devamında her

⁵⁴ D’Ancona, “Greek into Arabic: Neoplatonism in Translation,” ss. 15-16.

⁵⁵ Andrea Falcon’un aktardığına göre, Ammonios’un şerhlerinin bizzat kendisi tarafından değil, derslerine katılan öğrencilerin eliyle yazıldığı yönünde bugün genel bir kanaat oluşmuştur; bkz. Andrea Falcon, “Commentators on Aristotle,” E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2013 edisyonu), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/aristotle-commentators/>>.

⁵⁶ Peters, *Aristotle and the Arabs*, ss. 5-10.

⁵⁷ Han Baltussen, *Philosophy and Exegesis in Simplicius: The Methodology of a Commentator* (Londra: Bloomsbury Academic, 2008), s. 2; Baltussen, “From Polemic to Exegesis,” ss. 267, 270-273 (ss. 247-281).

⁵⁸ D’Ancona, “Greek into Arabic: Neoplatonism in Translation,” ss. 17-18.

⁵⁹ John Filoponos’un başta âlemin kıdemi konusu olmak üzere, Aristoteles’e yönelttiği eleştiriler ve İslam düşüncesine etkisi hakkında bir değerlendirme için bkz. Herbert A. Davidson, “John Philoponus as a Source of Medieval Islamic and Jewish Proofs of Creation,” *Journal of the American Oriental Society* 89:2 (1969), ss. 357-362, 382-388.

iki filozofun da Plotinos'un üst-sisteminde tamamlayıcı rolü olmuştur.⁶⁰ Peripatetik dönemle karşılaştırdığımızda Neoplatonist şârihlerin Aristoteles'in metafiziğinden Platon'un idealizmine ve Plotinos'un sudûr nazariyesine doğru yönelindiklerini görüyoruz. İki dönemin bu şekilde birbirinden ayrılmasının bir diğer sebebi de Neoplatonist şârihlerin Afrodisias ve arkadaşlarından farklı olarak başka bir felsefi akımın içinde bulunuyor olmalarıdır. Dahası Neoplatonizm'de şerh geleneğinin daha devamlı ve kesintisiz olarak devam ettiğini görüyoruz. Bununla beraber, Aristoteles şârihleri denildiğinde belli kanaatleri ve doktrinleri paylaşan bir grup filozof veya gelenekten bahsedilmediğini görüyoruz. Bundan ziyade, 'Aristoteles şârihleri' ifadesiyle, Aristoteles'in felsefi mirasını anlamaya ve aktarmaya değer gören, onu bir otorite kabul eden ancak çok farklı ve çoğu zaman birbirine uymayan felsefi kanaatlere sahip filozoflar bütünü kastedilmektedir.

A. 3. 3. Meşşâî Şerh Geleneği

Çalışmamızın Giriş bölümünde kısmen yapmaya çalıştığımız için, bu başlık altında İslam dünyasında felsefenin nasıl ortaya çıktığı, İslam felsefesinin Yunan mirasına bağımlı olup olmadığı meselesine girmek istemiyoruz. Burada İslam'da Aristotelesçi şerh geleneğinin nasıl devam ettiği ve İbn Ruşd'ün şerh ve 'tashih' projesi açısından nasıl bir altyapı oluşturduğu kısa ve öz bir şekilde değerlendirilecektir.⁶¹

Giriş bölümünde de söylediğimiz gibi, İslam'ın düşünsel ortamına antik felsefenin katılması İskenderiyye, Harran ve Antakya gibi Neoplatonizm'in önemli okul merkezleri kanalıyla gerçekleşmiştir. Müslümanlar Aristotelesçilik geleneğini, bir taraftan Aristoteles'ten sonra beş yüz sene boyunca farklı Yunan okullarında, diğer taraftan da iki yüz sene boyunca Süryânîlerin manastırlarında geçirmiş olduğu tecrübeden sonra devralmışlardır. Bu sebepten ötürü, genel hatları itibariyle İslam felsefesinde Aristotelesçilik (Meşşâîyye) ve şerh geleneği –özellikle el-Fârâbî-İbn Sînâ eksenine– niteliksel olarak yukarıda sayılan ikinci döneme çok benzemektedir. Bunu

⁶⁰ Peters'a göre Aristoteles felsefesine ait bazı unsurların Neoplatonizm bünyesinde kendine yer bulması, o zaman küçük bir okul olarak varlığını sürdüren Aristotelesçilik'i belki de yok olmaktan kurtarmıştır; bkz. Peters, *Aristotle and the Arabs*, s. 9.

⁶¹ 'Meşşâî' nitelemesi her ne kadar Yunanca '*Peripatetikos*' tabirinin doğrudan çevirisi olsa da bu çalışmada Meşşâî veya Meşşâîlik tabirleri, diğer dönemlerde faaliyet gösteren Aristotelesçi filozoflardan ayırmak üzere İslam düşüncesindeki Aristotelesçi filozofları kasden kullanılmıştır.

kastederek bazı araştırmacılar İşlam felsefesinin bu kanadını Neoplatonizm'in bir uzantısı olarak değerlendirmeye meyillidir.⁶²

İki dönem arasında önemli farklar da bulunmaktadır. Her ne kadar her iki dönemin mensupları geniş anlamda felsefenin birliğinden veya Aristoteles-Platon denklüğinden bahsetse de Neoplatonistler için model filozof Platon iken, Müslüman filozoflar için bu model Aristoteles'tir. Buna uygun olarak, İbn Ruşd'ün de fark etmiş olduğu üzere, kendisine kadar bu kanalla ulaşan Aristoteles ile birinci dönem şârihleri (özellikle Afrodisias ve Themistios) kanalıyla ulaşan Aristoteles arasında bazı temel noktalarda uyumsuzluk bulunmaktadır. Bunun nedeni, Müslüman filozofların Aristoteles felsefesini büyük ölçüde Neoplatonist şerhler aracılığıyla tevarüs etmeleridir.⁶³

Biri diğerinin mirasçısı olan bu iki dönem arasında felsefi müracaat açısından Platon'dan Aristoteles'e doğru gerçekleşen bu kaymanın bazı özel nedenleri vardır. Öncelikle Neoplatonizm'in son asırlarında içeriği itibariyle bu felsefi akımın tipik bir ürünü görüntüsündeki bazı metinler tam açık olmayan nedenlerle Aristoteles'e isnat edilmiştir. Daha sonra bunların bir kısmı aynı haliyle el-Kindi'nin liderliğindeki tercümanlar tarafından Arapça'ya tercüme edilmiştir. Bunlar başta, Giriş bölümünde de işaret edildiği üzere, *Enneadlar*'ın bazı bölümlerinin şeklen değiştirilmesiyle üretilen *Aristoteles Teolojisi (Esûlûcyâ Aristûtâlis)* ve Proklos kaynaklı *Hayru'l-Mahd* eserleridir.⁶⁴ *Metafizik* ve *De Caelo (fi's-Semâ')* gibi orijinal Aristoteles eserlerinin aynı zaman diliminde ve aynı tercüme ekibi tarafından çevrildiği düşünöldüğünde,⁶⁵ söz konusu sahte-Aristotelesçi metinlerin İşlam felsefesindeki Aristoteles profili üstünde ve

⁶² Peters, *Aristotle and the Arabs*, ss. 7-8. Bu yargının tartışılır boyutları olsa da İşlâm düşüncesinde Neoplatonizm'in gerçek temsilcisinin İhvân-ı Safâ topluluğunun olduğu yönünde bir fikir birliği mevcuttur. İhvân-ı Safâ'ya ait, 52 risaleden oluşun felsefe ansiklopedisi (*Rasâ'ilu İhvâni's-Safâ*), Neoplatonizm kaynaklı felsefe öğretim müfredatının eksiksiz bir örneği gibidir. Risalelerin sırası Neoplatonistlerin uygun gördükleri programatik yapıyı yansıtmaktadır. Mantık-fizik-metafizik şeklindeki Aristotelesçi şemayı, felsefe üstü konumundaki *Bir* ile bütünleşmeyi sağlayan büyü ve sihir 'ilimleri' tamamlamaktadır.

⁶³ Peters, *Aristotle and the Arabs*, ss. 7-8.

⁶⁴ Etienne Gilson'a göre, Porfirios'u öne çıkaran genel kanaatin aksine, *Esûlûcyâ Euphemia*'lı John adında Süryânî bir keşiş tarafından yazılmıştır. Detaylı bilgi için bkz. Etienne Gilson, *History of Christian Philosophy in Middle Ages* (Londra: Sheed and Ward, 1955), s. 637. *Esûlûcyâ*'nın nasıl ortaya çıktığı hakkında detaylı bir çözümleme için bkz. Adamson, *The Arabic Plotinus*; Fritz W. Zimmermann, "The Origins of the So-Called *Theology of Aristotle*," J. Krayer ve diğerleri (ed.), *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages: the 'Theology' and Other Texts* (Londra: Warburgton Institute, 1986) içinde, ss. 110-240. Yukarıda zikredilen iki metni de içerep İşlam felsefesindeki sahte-Aristotelesçi eğilimler hakkında daha geniş bir değerlendirme için bkz. Richard C. Taylor, "The 'Kalâm fi mahd al-khair' (Liber de Causis) in the Islamic Philosophical Milieu," J. Krayer ve diğerleri (ed.), *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages: the 'Theology' and other Texts* (Londra, Warburgton Institute, 1986) içinde, ss. 37-52. Ayrıca Proklos'un *Teolojinin Unsurları (Elements of Theology)* adlı eserinin İşlam felsefesine Afrodisias'a atfedilen eserler vasıtasıyla nasıl dâhil olduğuna dair bir örnek için bkz. Fritz W. Zimmermann, "Proclus Arabus Rides Again," *Arabic Sciences and Philosophy* 4 (1994), ss. 9-51.

⁶⁵ D'Ancona, "Greek into Arabic: Neoplatonism in Translation," s. 21.

özellikle onun metafizik anlayışının kavranması noktasında etkili olduğu söylenebilir. Dahası bu şekildeki Neoplatonist öğelerin eklenmesiyle Aristoteles ve Platon'un bir bütünde nasıl bulunduğunu da görebiliriz.⁶⁶

Aristoteles ve Platon felsefelerini ilgilendiren senkretik teşebbüslerin İslam felsefesinde el-Kindî'den itibaren bir perspektif farkıyla devam ettiğini görüyoruz; şöyle ki antik Yunan felsefesinin birliğinin delillendirilmesi, artık Platon yerine Aristoteles'in en üst otorite olarak kabul edildiği bir söylemle gerçekleştirilmektedir.⁶⁷ Bir paralel çizmek gerekirse, başta Porfurios olmak üzere, Neoplatonistler arasında revaçta olan senkretizmin İslam felsefesinin klasik döneminde en tipik temsilcisi kuşkusuz el-Fârâbî'dir.⁶⁸ El-Fârâbî, Platon ve Aristoteles'in birbiriyle çatışmadığını göstermek için müstakil bir eser yazmıştır. Bu eserin tam adı *Kitâbu'l-Cem' beyne Ra'yeyi'l-Hakîmeyn Eflâtûn el-İlâhî ve Aristûtâlîs* şeklindedir. Porfurios'a ait, daha önce bahsi geçen neredeyse aynı başlığı taşıyan eserinin metnine sahip olmadığımızdan, bu iki eserin birbirine ne kadar benzediğini ortaya çıkarmak mümkün değildir. İki eserdeki isim benzerliği dâhi Yunan felsefî mirasının iki farklı kültürde benzer bir biçimde algılandığını göstermeye yetmektedir. El-Fârâbî eserinin ilk satırlarında iki büyük filozofun umûmî olarak karşı karşıya getirildiği meseleleri sıraladıktan sonra, onların 'mezhebinin' bu sözde farklılıkları bünyesinde eritebildiğini izah etmeye çalışmaktadır.⁶⁹ *Tahsîlu's-Sa'âde*'nin kapanış cümlelerinde ise iki filozofun amaçlarının ve felsefelerinin aynı olduğu vurgulanmaktadır.⁷⁰ D. Gutas'ın da altını çizdiği gibi, Porfurios'un aksine, el-Fârâbî'de Aristoteles öne çıkmaktadır. Kısacası el-Fârâbî'ye göre Aristoteles, Platon'un bıraktığı yerden felsefeyi devam ettirmiş, onu burhanî esaslara oturtarak mükemmelleştirmiştir.⁷¹ Bununla beraber, el-Fârâbî ve onun takipçileri kendi felsefî doktrinlerini oluştururken, antik felsefî mirasın karşısında oldukça eklektik bir tutuma sahip oldukları da gözlemlenmektedir.

⁶⁶ Bahsi geçen sahte-Aristotelesçi metinlerin özellikle el-Kindî ve onun takipçileri arasında yaygın kullanımda olduğu ve bu nedenle onların metafizik anlayışlarının daha 'teolojik' bir düzlemde kurgulandığı doğrultusunda daha geniş açıklamalar bundan sonraki bölümde yer alacaktır.

⁶⁷ Booth, *Aristotelian Aporetic Ontology*, ss. 89-94.

⁶⁸ Mâcid Fahrî, "al-Farabi and the Reconciliation of Plato and Aristotle," *Journal of the History of Ideas* 26:4 (1965), ss. 471-473; Macit, *İbn Rüşd ve Metafizik Şerhleri*, s. 41.

⁶⁹ El-Fârâbî, *Kitâbu'l-Cem'i beyne Ra'yeyi'l-Hakîmeyn*, tah: A. B. Mulhim (Beyrut: Mektebetu'l-Hilâl, 1996), ss. 27-29 vd.

⁷⁰ El-Fârâbî, *Tahsîlu's-Sa'âde*, s. 99. El-Fârâbî'de Platon ve Aristoteles mezheplerinin denklığı konusunda daha geniş açıklamalar için bkz. Fahrî, *al-Farabi: Founder of Islamic Neoplatonism*, ss. 31-39.

⁷¹ El-Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, paragraf. 142-143; Dimitri Gutas, "Fârâbî," *Encyclopaedia Iranica* 9/2, ss. 219-20; Taneli Kukkonen, "Aristotle and Aristotelianism," s. 73.

İslam felsefesinde ve dâhilindeki şerh geleneğinde Aristoteles'in öne çıkmasının bir diğer nedeni de yine Neoplatonizm'den devralınan skolastik düzenleme alışkanlığıdır.⁷² Mantık-fizik-metafizik/teoloji paradigması burada da aynı şekilde korunmuştur. Bir sistematik bütün olarak felsefenin kökleri mantıkta, zirvesi ise rasyonel bir teolojide bulunmaktadır. Ne var ki Neoplatonistler'in aksine, felsefi yolculuğun zirvesini Platon'a ait *Parmenides* ve *Timaios* diyaloglarının yerini sahte-Aristotelesçi metinlerle desteklenmiş *Metafizik* almıştır. İslam şerh geleneğine bu açıdan baktığımızda Platon'un eserleri üzerine yazılmış şerhlerin daha da azaldığını gözlemlemekteyiz.⁷³ Aristoteles'in felsefe öğrenim programının içindeki geleneksel yerine ilâveten bu durum, İslam dünyasındaki tercüme hareketi süresince Platon eserlerinin Aristoteles'e nazaran oldukça az ilgi gördüğünden kaynaklanmaktadır. Aynı doğrultuda şerhlerin öncelikle *Organon*'u teşkil eden kitaplar (*İsagoji* de dâhil) üzerinde yoğunlaştığını görüyoruz. Örneğin, *De Anima* veya *Metafizik* üzerine 'büyük tefsîr' yazan tek isim İbn Ruşd'dür. Yine günümüze kadar tam metin halinde ulaşan tek Platon şerhi İbn Ruşd'e ait *Devlet* şerhidir.⁷⁴

Tercüme dönemi (yaklaşık 750-1050) boyunca, Aristoteles'in külliyâtını oluşturan müstakil felsefe eserlerinin yanında (sahte-Aristoteles de dâhil olmak üzere) şerhlerin de eşzamanlı olarak Arapça'ya aktarıldığını biliyoruz.⁷⁵ Bu husus, Aristoteles düşüncesinin Müslümanların felsefi tecrübesine özel bir şekilde yeniden yapılandırılmasının nedenlerinden birisidir. Tercüme hareketinin bu ilk döneminde Plotinos, Porfurios, İamblikos, Themistios, Surianos, Proklos, Sahte-Dionusios, Simplikos, John Filoponos (Yahyâ en-Nahvî) ve Olumpiodoros gibi şârihler İslam entelektüel dünyasına tanıtılmıştır.⁷⁶ *El-Fihrist*'e baktığımızda el-Kindî'nin eser listesi⁷⁷ bize onun hem Aristoteles'in (ve diğer Yunan filozoflarının) müstakil eserlerine hem de şerhlerine erişimi olduğunu göstermektedir. El-Kindî, bunun yanında bazı şârihlerin şerh haricindeki diğer felsefi eserlerini de yakından bilmektedir.⁷⁸ İslam felsefi

⁷² Peters, *Aristotle and the Arabs*, ss. 7-8.

⁷³ Adamson, "Aristotle in the Arabic Commentary Tradition," ss. 645-646.

⁷⁴ Adamson, "Aristotle in the Arabic Commentary Tradition," s.646.

⁷⁵ Adamson, "Aristotle in the Arabic Commentary Tradition," ss. 646-647; Peters, *Aristotle and the Arabs*, ss. 57-67. Aristoteles'in külliyâtından tercüme edilmeyen tek eser *Siyaset* kitabıdır. Müslüman filozoflar bu alanda Platon'un *Devlet* ve *Yasalar* (*Nevâmîs*) kitaplarına daha çok ilgi göstermişlerdir.

⁷⁶ D'Ancona, "Greek into Arabic: Neoplatonism in Translation," s. 21. Simplikos'un Arapça'ya çevrilip çevrilmediği konusunda bazı şüpheler de mevcuttur; bkz. Jon McGinnis ve David C. Reisman, *Classical Arabic Philosophy. An Anthology of Sources* (Cambridge: Hackett Publishing, 2007), s. 19 ("Introduction" bölümü).

⁷⁷ İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, ss. 370-79.

⁷⁸ Peter Adamson'a göre el-Kindî'nin âlemin hudûsu ile ilgili argümanlarını geliştirirken büyük ihtimalle Filoponos'un bu konuda yazdıklarına âşina idi. Aynı şekilde inayet ile ilgili fikirleri Afrodissias'ın bu

geleneğinin doğuşunda, hem siyasî hem de ilmî çevrelerde etkili bir isim olarak el-Kindî'nin rolü, bir taraftan hızlanan tercüme faaliyetini organize etmek, diğer taraftan da yapılan tercümelere tahkik ve takdim etmek şeklinde özetlenebilir.⁷⁹ El-Kindî, bunların yanında oldukça yüksek sayıda ve birbirinden farklı alanlarda onlarca eser yazmıştır. *El-Fihrist*'in uzun listesinde 260 farklı başlıktan bahsedilse de bunların çoğunluğu birkaç sayfadan oluşan risalelerden ibarettir. Diğer taraftan her ne kadar *el-Fihrist*'in listesindeki eser isimleri, bazılarının şerh formatında olabileceğini düşündürse de el-Kindî'nin gerçek anlamda (kaynak metni içeren) şerh yazıp yazmadığını bilmiyoruz. Bununla beraber özgün şerh yazımının başlaması da çok gecikmemiştir. Onun öğrencileri ve takipçileri arasında gerçek anlamda doğrusal şerh yazımının başladığını görmekteyiz.⁸⁰

İslam dünyasında yapılan ve günümüze kadar ulaşan Aristoteles şerhlerine baktığımızda, onların çoğunlukla ya el-Fârâbî'nin başında bulunduğu Bağdat okulunda ya da İbn Bâcce ve İbn Ruşd'ün faaliyet gösterdiği Endülüs'te yazılmış olduğunu görüyoruz.⁸¹ Şüphesiz el-Fârâbî ve İbn Ruşd İslam dünyasındaki şerh geleneğinin iki büyük temsilcisidir. İslam felsefesinde *el-Mu'allimu's-Sânî* olarak anılan el-Fârâbî, Aristoteles'in mantık külliyatına yazdığı şerhlerle, tabiri caizse, bu disiplini başka bir ilmî ortamda yeniden kurmayı başarmıştır. El-Fârâbî'den önce, Hıristiyan teologlar söz konusu mantık kitaplarının bazılarını itikadî endişelerden dolayı sakıncalı bulmuşlar ve sadece ilk dört kitabı (*İsagoji*, *Kategoriler*, *el-'İbâra* ve *el-Kıyâs*'in ilk bölümleri) şerh etmişlerdir.⁸² Bu uygulamayı aşan ve *el-Hitâbe* (*Retorik*) ile *eş-Şi'r* (*Poetik*) gibi eserleri

konudaki yazdıklarını andırmaktadır; bkz. Adamson, "Aristotle in the Arabic Commentary Tradition," s.647.

⁷⁹ Peter Adamson, "al-Kindi and the Reception of Greek Philosophy," P. Adamson ve R.C. Taylor (ed.), *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004) içinde, ss. 33-34.

⁸⁰ Örneğin el-Kindî'nin öğrencisi es-Serahsî'nin (ö. 899) birçok felsefi eserin yanında başta *Organon* olmak üzere şerh ve telhis yazdığını bugün kesin olarak biliyoruz. Yine daha sonra gelen takipçilerinden el-Âmirî'nin (ö. 991) *Kategoriler* üzerinde yazdığı şerhin bazı parçaları günümüze kadar gelebilmiştir; bkz. Peter Adamson, "Aristotle in the Arabic Commentary Tradition," ss. 647-48. El-Âmirî'nin *Kategoriler* üzerinde yazdığı şerh hakkında daha geniş tartışma için bkz. Mübahat Türker, "el-Âmirî ve *Kategoriler*'in Şerhleriyle İlgili Parçalar," *Araştırma* 3 (1967), ss. 65-122.

⁸¹ Peter Adamson, "Aristotle in the Arabic Commentary Tradition," s. 648. İslam dünyasında Aristoteles külliyâtı üzerinde yapılmış bütün çevirileri ve şerh eserlerini bir katalog halinde derleyen Francis E. Peters, 1968'de *Aristoteles Arabus: The Oriental Translations and Commentaries on the Aristotelian Corpus* adı altında yayınlamıştır (Leiden: Brill, 1968). Günümüzde hala bu çalışma, İslam Aristotelesçiliği söz konusu olduğunda en önemli kaynakların başında gelmektedir.

⁸² Taneli Kukkonen, "Aristotle and Aristotelianism," s. 72.

de içine alacak şekilde orijinal mantık külliyyatının tamamını, sansürsüz bir şekilde şerh eden el-Fârâbî'nin söz konusu unvanı fazlasıyla hak ettiğini söyleyebiliriz.⁸³

El-Fârâbî *el-Kıyâs*, *el-Burhân*, *el-Ma'kulât* (Kategoriler), *İsagoji*, *el-Hitâbe* ve *el-İbâra*'ya küçük şerhler (*cevâmî'*) yazarken, *el-Burhân*, *el-Kıyâs*, *el-Cedel*, *İsagoji* ve *el-Safsata*'ya (Sofistik Deliller) *telhîs* formatında şerhler yazmıştır. Bunun yanında *Şerâ'itu'l-Yakîn*, *Risâle fi'l-Tavti'a*, *el-Fusûlu'l-Hamse*, *el-Elfâzu'l-Musta'mele fi'l-Mantık* gibi mantıkî meseleler hakkında birçok müstakil risale de kaleme almıştır. Burada sayılan şerhlerde el-Fârâbî, asıl metinlerdeki konu geliştirmeye uygun bir şekilde anlatımını sürdürürse de asıl metni içeren, paralel ve doğrusal bir şekilde ilerleyen gerçek anlamda şerh sayılmazlar.⁸⁴ Diğer taraftan onun *el-İbâra*'ya yazdığı büyük şerh (*tefsîr* veya *eş-şerhu'l-kebîr*), asıl metnin tamamını içerir ve gerçek anlamda şerh özelliğini taşımaktadır.⁸⁵ Aynı şekilde tabii ilimlerde başta *es-Semâ'u't-Tabî'i* (*Fizik*) ve *el-Âsâru'l-Ulviyye* (*Meteoroloji*) olmak üzere çok sayıda şerh yazmıştır. Diğer taraftan, metafizik içerikli eserleri arasında Aristotelesçi şerhler olmasa da *el-Medînetu'l-Fâdile*, *es-Siyâsetu'l-Medeniyye*, *Kitâbu'l-Hurûf* ve diğer eserlerindeki metafiziksel mülâhazaları birçok 'yabancı unsur'u içermekle birlikte, kurucu Aristotelesçi ilkelerden taviz vermemektedir.⁸⁶ El-Fârâbî'nin, bir taraftan sudûr nazariyesini metafiziğinin en önemli bileşenlerinden biri yapmasına rağmen, diğer taraftan düşüncesindeki kozmik düzenin zirvesinde bulunan *el-Evvel*'i, Plotinos'un Bir'i (*tō hen*) veya Proklos'un İlk'inin (*tō proton*) aksine, varlığın ve düşüncenin ötesinde

⁸³ Fahrî, *Al-Farabi: Founder of Islamic Neoplatonism*, ss. 7-8; Deborah L. Black, "Alfarabi," J. J. E. Garcia ve T. B. Noone (ed.), *A Companion to Philosophy in the Middle Ages* (Oxford: Blackwell Publishing, 2002) içinde, ss. 109-110; Fraenkel, "Philosophy and Exegesis in Alfarabi, Averroes, and Maimonides," ss. 110-12.

⁸⁴ Adamson, "Aristotle in the Arabic Commentary Tradition," s. 649. Diğer taraftan, Meşâîler arasında mutad hale gelen 'akıl risalesi' yazımı da her ne kadar bir şerh sayılamasa da *De Anima*'dan mülhem olduğu ve oradan kaynaklanan bazı problemleri gidermeye çalıştığını söylemek gerekir.

⁸⁵ 20. yüzyılın ikinci yarısında, mantık alanındaki birçok şerhinin ve müstakil risalesinin gün yüzüne çıkmasıyla ve yayınlanmasıyla birlikte, el-Fârâbî'nin bu sahadaki yetkinliği ve üretiminin kapsamlılığı daha derin bir şekilde anlaşılmaya başlamıştır. Bundan önce el-Fârâbî'nin düşüncesi üzerindeki tetkikler genelde onun siyasî ve ahlâkî boyutunu irdelemekteydi. Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. Nicholas Rescher, "Al-Farabi on Logical Tradition," *Journal of the History of Ideas* 24:1 (1963), ss. 127-132; Douglas M. Dunlop, "Al-Farabi's Introductory Sections on Logic," *The Islamic Quarterly* 2 (1955), ss. 264-282.

⁸⁶ Daha önce de söylediğimiz gibi, bütün araştırmacıların üstünde anlaştığı bir şerh tanımı olmadığından dolayı hangi eserlerin şerh sayılacağı konusu kişiden kişiye değişmektedir. Örneğin, el-Fârâbî'nin *Kitâbu'l-Hurûf* adlı eseri birçok araştırmacı tarafından *Metafizik* şerhi olarak sayılmaktadır. Muhsin Mahdi'nin tahkikiyle hazırlanan ve ilk defa 1969'da yayınlanan nüshanın başlığı *Alfarabi's Book of Letters: Commentary on Aristotle's Metaphysics* şeklinde verilmiştir. Bu konuda bir değerlendirme için bkz. Macit, *İbn Rüşd ve Metafizik Şerhleri*, ss. 13-14, 62-63. El-Fârâbî'nin temelde Aristotelesçi ontolojiye sadık kaldığı hakkında bkz. Booth, *Aristotelian Aporetic Ontology*, ss. 96, 100-107.

tasarlamaması buna iyi bir örnektir. Bu anlamda *el-Evvel*, akıl-âkil-ma‘kûl olarak Aristoteles’in İlk Muharrik’i ile özdeştir.⁸⁷

Daha önce söylediğimiz gibi, İslam’dan önceki dönemlerde yazılan şerhlerin önemli bir kısmı, başta İskenderiye’deki felsefe okulları olmak üzere, ders sırasında öğrencilerin asıl metne iliştiirdikleri açıklama ve notlardan meydana gelmiştir. Başka bir ifade ile, söz konusu dönemin şerh eserleri, şerh tekniğinin öğretim sürecindeki işlevi sonucu oluşmuştur. İslam’da önemli bir talim tekniği olarak ortaya çıkan dikte usulünün yaygınlaşması, felsefenin geleneksel medrese müfredatına girememesi ve felsefe derslerinin genelde özel ve kapalı ortamlarda sürdürülmesinden dolayı, İslam düşüncesindeki felsefî şerh literatürüne baktığımızda hoca-talebe birlikteliğinden doğan şerhlere sahip değiliz.⁸⁸ Bununla beraber, P. Adamson tarafından “Bağdat Fizik Şerhi” olarak adlandırılan eserdeki şerh usulü de şerh tarihinde ayrı bir yere sahiptir. Bu eserde İshak b. Huneyn’in *Fizik* tercümesinin yanında, Afrodiasias ve Filoponos’un şerhlerinden alıntılar da eklenmiştir. Bunların üstüne Bağdat’ta faaliyet gösteren Ebû Bişr el-Mattâ, İbn Adî, İbnu’l-Semh ve İbn Tayyib gibi Meşşâî şârihlerin yorumları da ilave edilmiştir. Bu *Fizik* şerhi, bu şekildeki kolektif bir şerh çalışmasının tek örneği gibi gözükmektedir.⁸⁹

Meşşâîlik’in ikinci büyük temsilcisi İbn Sînâ’ya gelecek olursak, onun doğrusal şerh yazmadığı hemen hemen bütün araştırmacılar tarafından kabul edilmektedir.⁹⁰ İbn Sînâ İslam felsefesinde yeni bir evrenin başlatıcısı olmuştur. Başta el-Kindî ve el-Fârâbî olmak üzere, ilk nesil Müslüman filozofların tercüme döneminin bizzat içinde bulunmaları ve dolayısıyla bitmemiş bir sürecin parçası olmalarından dolayı, felsefî fikirleri ve yazdıkları eserler, yeni ile eski (felsefe ile din) arasındaki dengenin kurulması noktasında odaklanmaktadır. Bu açıdan el-Fârâbî ile birlikte İslam düşüncesinde, Yunan felsefî ürünler ile hâlihazırdaki dinî ilkeler arasında bir uzlaşma

⁸⁷ Benzer değerlendirmeler için bkz. Fahrî, *Al-Farabi: Founder of Islamic Neoplatonism*, ss. 2-3; Charles Genequand, “Metaphysics,” S. H. Nasr ve O. Leaman (ed.), *History of Islamic Philosophy* (New York: Routledge, 2001) içinde, s. 791; Booth, *Aristotelian Aporetic Ontology*, ss. 95-100.

⁸⁸ Peters, *Aristotle and the Arabs*, ss. 88-89.

⁸⁹ *Physics of Baghdad* ismiyle meşhur olan bu eserin bilinen tek el yazması Leiden, University Library, Warner Sıra No: 583’de bulunmaktadır. Daha ayrıntılı bilgiler için bkz. Adamson, “Aristotle in the Arabic Commentary Tradition,” ss. 650-51.

⁹⁰ Günümüze kadar ulaşan İbn Sînâ’ya ait bir mektupta, onun *Kitâbu’l-İnsâf* adlı eserinde Aristoteles kitaplarının (*Esûlûcyâ* da dâhil) zor yerlerini (*el-mevâdi’u’l-muşkile*) şerh ettiğini söylemektedir; bkz. el-Bedevî, *Aristû ‘inde’l-‘Arab*, s. 121. Bu bilgiye dayanarak, söz konusu şerhlerin (en azından bir kısmının) gerçek anlamda şerh (doğrusal şerh) olup olmadığını çıkarsamak kolay değildir. *Kitâbu’l-İnsâf* (eğer tamamlandıysa) günümüze kadar ulaşmamıştır. Bu kitaba ait olduğu düşünülen *Metafizik*’in *Lambda* kitabının şerhinin bir kısmı ile *Esûlûcyâ*’nın tam şerhine sahibiz; bkz. Dimitri Gutas, “Avicenna’s Marginal Glosses on De Anima and the Greek Commentarial Tradition,” *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, Supplement No. 83 (2004), ss. 77-78.

sağlanmış ve birbirini destekleyen boyutları öne çıkarılmıştır. Başta el-Fârâbî olmak üzere, kendisinden önce gelen Müslüman filozofların eserlerini ve şerhleriyle birlikte antik filozofların eserlerini yakından takip eden İbn Sînâ'nın hem din-felsede ilişkisi hem de Aristoteles-Platon denkliği bağlamında daha kapsamlı sentezler yapabildiği.⁹¹ Bu perspektifi doğrultusunda İbn Sînâ, doğrusal şerh yazmak yerine özgün felsefi sistem arayışına girmiştir.⁹² İbn Sînâ felsefesi bu yöndeki içeriğinden dolayı, bazı araştırmacıların gözünde, Aristotelesçi olmaktan ziyade İbn Sînâcı olarak şahsına münhasır bir şekilde anılmaya layıktır.⁹³

İbn Sînâ'nın felsefi sistemi, el-Fârâbî'ninkine benzer bir şekilde, temelde Aristotelesçi bir konfigürasyona sahip olsa da başta Neoplatonist unsurlar olmak üzere, 'yabancı unsurlar'ın onun sisteminde daha yetkin bir şekilde eritildiğini söylemek mümkündür. Kapsamlılığı ve bütünlülüğü sayesinde İbn Sînâ'nın felsefi sistemi, İslam coğrafyasının doğusunda devam eden entelektüel hayatta antik felsefi sistemlerin tamamını ikinci plana itmiştir. P. Adamson'un dikkat çektiği gibi, eğer İbn Sînâ'nın felsefi hayatının başında, Aristoteles'in eserlerini kendi eserleriyle değiştirme amacı olmuşsa, bunda oldukça başarılı olduğu söylenebilir.⁹⁴ Çünkü İbn Sînâ'dan sonra İslam dünyasında (Endülüs hariç) felsefi şerh faaliyeti Aristoteles külliyâtı üzerinde değil, çoğunlukla İbn Sînâ külliyâtı üzerinde devam etmiştir. Ortaya çıkan bu yeni şerh eğilimin en önemli temsilcileri de Fahrüddîn er-Râzî (ö. 1210) ve Nâsıruddîn et-Tûsî (ö. 1274) olmuştur.⁹⁵

İbn Ruşd'ün şerh projesine geçmeden önce son durağımız İbn Bâcce olacaktır. İbn Bâcce'nin felsefesine bakıldığında, özellikle mantık ve siyaset felsefesinde el-Fârâbî'yi yakından takip ettiği söylenebilir. El-Fârâbî'nin *Kategoriler*, *el-İbâra*, *el-Kıyas* ve *el-Burhân* şerhlerine yazdığı *ta'likât* formatındaki üst-şerhler (*super commentary*) günümüze kadar ulaşabilmiştir. Bunun yanında, başta *el-Fusûlu'l-Hamse* olmak üzere el-Fârâbî'nin bazı müstakil risalelerini de şerh etmiştir. Bununla beraber, İbn Bâcce'nin *et-Tedbîru'l-Mutevahhid* gibi özgün eserleri de el-Fârâbî'nin siyaset

⁹¹ Walzer, *Greek into Arabic*, ss. 23-24. Peters, *Aristotle and the Arabs*, s. 92.

⁹² Walzer, *Greek into Arabic*, s. 26.

⁹³ Robert Wisnovsky, "The Nature and Scope of Arabic Philosophical Commentary in Post-Classical (CA. 1100-1900 AD) Islamic Intellectual History: Some Preliminary Observations," *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, Supplement No. 83, 2 (2004), s.152.

⁹⁴ Adamson, "Aristotle in the Arabic Commentary Tradition," ss. 651-652. İbn Sînâ'nın Aristoteles'in felsefi sistemini yeniden yapılandırması hakkında bkz. Booth, *Aristotelian Aporetic Ontology*, ss. 107-111.

⁹⁵ Adamson, "Aristotle in the Arabic Commentary Tradition," s. 656. Bununla beraber, 1231'de vefat eden Abdullatîf el-Bağdâdî'nin *Lambda* şerhi bir istisna sayılabilir.

felsefesine ait yazdıkları ile birçok ortak özellik taşımaktadır.⁹⁶ Diğer taraftan İbn Bâcce'nin el-Fârâbî'nin mirası ile yakından ilgilenmesi, onun kendi felsefî fikirlerini Aristotelesçi temeller üzerinde inşa etmeye çalışmasının bir sonucudur. Bu doğrultuda İbn Bâcce'nin gözünde el-Fârâbî, İslâm filozofları arasında Aristoteles'in en sâdik öğrencisidir.⁹⁷

Günümüze kadar ulaşmış olmasa da İbn Bâcce'nin, başta *Fizik ve Meteoroloji* olmak üzere, Aristoteles'in eserlerine aracısız olarak doğrudan şerhler yazdığı tespit edilmiştir.⁹⁸ İbn Bâcce'nin bu 'asıllara dönüşü' ve onlar üzerinde doğrudan şerh yazması kayda değerdir. İslam coğrafyasının doğusunda, İbn Sînâ ile birlikte antik dünyanın otorite sayılan felsefî metinleri üzerinde şerh yazımı neredeyse tamamen terk edilirken, Endülüs'te İbn Bâcce ile birlikte bu yönelim yeniden hayat bulmuştur. İbn Ruşd'de ise Aristotelesçi şerh geleneğinin en yetkin örneğini bulmaktayız.

B. İbn Ruşd'ün Şerh Projesi

İbn Ruşd'ün şerh külliyyâtı söz konusu olduğunda, günümüz araştırmacılar tarafından birçok farklı perspektif benimsenmektedir. Örneğin, bazıları İbn Ruşd'ün şerhlerinde onun gerçek teolojik fikirlerini açığa çıkarmak isterken, diğer bazıları önceki şârihlerin etkilerini göstermeye odaklanmaktadır. Bunun yanında bazı çalışmalar İbn Ruşd'ün şerhlerinin Avrupa düşüncesindeki Aristoteles algısına olan katkılarını belirlemeye uğraşırken, yine diğer bazıları farklı eserlerin şerhleri arasında, farklı şerh formatları arasında veya şerhler ve 'polemik eserleri' arasındaki farklılıkları gözler önüne sermeye çalışmaktadır.

Bu yaklaşımların hemen hemen hepsinden kısmen yararlanılacak olsa da bu çalışmanın nihâî hedefi, İbn Ruşd'ün *Metafizik* şerhlerini merkeze alarak onun felsefî eserleri üzerinden metafizik ilmi alanına giren fikirlerini – Aristoteles ile aynı olsun veya olmasın – sistematik bir biçimde sunmaktır. Buna göre İbn Ruşd'ün bir mesele etrafında ifade ettiği düşüncenin Aristoteles'in doktrini ile mutâbık olup olmadığı veya başka bir şârihin çalışmasından mülhem olup olmadığı durumu ikincil derecede

⁹⁶ Muhammed S. H. el-Ma'sûmî, "İbn Bajjah," M. M. Sharif (ed.), *A History of Muslim Philosophy with Short Accounts of Other Disciplines and the Modern Renaissance in Muslim Lands II* (Weisbaden: Otto Harrassowitz, 1963), s. 511; Peters, *Aristotle and the Arabs*, ss. 216-217.

⁹⁷ Josef P. Montada, "Philosophy in Andalusia: Ibn Bajja and Ibn Tufayl," P. Adamson ve R. C. Taylor (ed.), *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005) içinde, s. 157; Aydın, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, ss. 11-16.

⁹⁸ Lenn E. Goodman, "İbn Bajjah," S. H. Nasr ve O. Leaman (ed.), *History of Islamic Philosophy* (Londra: Routledge, 1996) içinde, s. 297.

önemlidir. Bu çalışma açısından birincil derecede önemli olan şey, tutarlı bir bütün olarak İbn Ruşd'ün metafizik düşüncesinin ortaya konmasıdır.

Hâlihazırdaki başlık altında ise İbn Ruşd'ün düşüncesinde ve eserleri arasında Aristoteles şerhlerinin konumunu belirledikten sonra, onun felsefî kitabesinin büyük ölçüde şerh tekniği ile sınırlı olmasının bağımsız filozof kişiliğini hangi anlamda etkilediği üzerinde durulacaktır. Başka bir ifade ile, entelektüel faaliyeti başka bir metni 'açıklama' (şerh) etrafında yoğunlaşan birisinin, ne ölçüde özel felsefî kanaatlerinden bahsedilebileceği konusu sorgulanacaktır. İbn Ruşd'ün felsefî karakterindeki bu şârih-filozof dikotomisinin belli esaslar üzerinde oturtulması, bu çalışmanın ilerleyen bölümleri açısından hayati öneme sahiptir. Bu çalışmanın sonraki bölümleri açısından önemli bir yere sahip olan İbn Ruşd'ün kullandığı şerh formatları ve özellikle *Metafizik* şerhlerinin yapısı da bu başlığın altında ele alınacaktır.

B. 1. İbn Ruşd'ün Şerh Faaliyetinin Gerekçelendirilmesi

İbn Ruşd felsefî hayatının başlarında büyük ölçüde, Neoplatonizm kaynaklı felsefî müfredatı ile yola çıkarken, el-Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Bâcce'nin mantık eserleri ile yakından ilgilenmiştir. Ne var ki çok geçmeden bu filozofların bazı fikirlerini kaynak Aristoteles metnine sâdik kalmadıkları gerekçesiyle eleştiriye tabi tutmaya başlamıştır. İlk başta bu eleştirilerini, Afrodias ve Themistios gibi ilk dönem peripatetik şârihlerin fikirleri doğrultusunda oluştururken, daha sonra bu iki şârihi de Aristoteles'in gerçek düşüncesini bir bütün olarak temsil etmedikleri yönünde tenkit etmiştir.⁹⁹ Yine de İbn Ruşd'ün gözünde, zaman ve felsefî sezgi açısından Aristoteles'e mesafeleri çerçevesinde peripatetik dönem şârihleri ile Meşşâîler arasında bir ayırım gözetilmek durumundadır. Bu ayırımı zorunlu kılan en önemli hususlardan birisi, iki dönem şârihlerin arasında yer alan Neoplatonist şerh geleneğinin Meşşâîler üzerindeki etkisidir. Bu doğrultuda, Aristoteles'e yaklaşımı açısından İbn Ruşd Peripatetik dönem şârihlerine benzemektedir.

Bir önceki başlık altında gösterildiği gibi, İslam dünyasında Aristoteles külliyatı üzerinde şerh yazımı İbn Ruşd ile başlamış değildir. İslam coğrafyasının doğusunda el-Fârâbî, batısında İbn Bâcce bu geleneğin en önemli temsilcileri olarak göze

⁹⁹ Booth, *Aristotelian Aporetic Ontology*, ss. 126-129; Leaman, *An Introduction to Classical Islamic Philosophy*, s. 227. İbn Ruşd'ün şerhlerinde İbn Sînâ eleştirileri hakkında detaylı bir inceleme için bkz. 'Âtif el-'Îrâkî, *el-Menhecu'n-Nakdî fi Felsefeti İbn Ruşd* (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1984), ss. 199-228. İbn Ruşd'ün *Metafizik* tefsirinde İbn Sînâ'yı eleştirdiği yerlerin sayfa numaraları için bkz. Şimşek ve Aydın, "İbn Ruşd'ün İbn Sînâ'yı Eleştirisi," s. 285.

çarpmaktadır. Birçok araştırmacıya göre, İbn Ruşd kendi şerh projesine başlarken, başta bu iki şârih olmak üzere, Meşşâîlerin başladıkları işi yetkin bir şekilde bitirmek ve bu süreçte kendisinden önceki bütün Aristotelesçi şerh katmanlarının, Aristoteles metninin temsil ettiği ‘asıl’ karşısında durumlarını belirtmek istemiştir. Böylece gerçek Aristoteles doktrinin açığa çıkması için bütün engeller aşılmış olacaktır.¹⁰⁰

Bu açıdan bakıldığında, İbn Ruşd’ün şerh projesi İslam düşüncesinde felsefi şerh geleneğinin devamlılığını temsil etmekte ve doruk noktasını oluşturmaktadır. İbn Ruşd’ün kendisinden önce gelen Meşşâîlere yönelik sert eleştirel tutumu, onların şerh ürünlerinden hiçbir şekilde faydalanmadığı anlamına gelmemektedir. Başta el-Fârâbî ve İbn Sînâ olmak üzere, onların geliştirdiği bazı kilit kavramların İbn Ruşd’ün felsefesinde ve şerh kitabesinde önemli bir rolü olmuştur.¹⁰¹

Başka bir açıdan bakıldığında ise bu filozofların sistemlerinde içselleştirdiği Aristotelesçilik–Neoplatonizm sentezini İbn Ruşd kategorik bir şekilde reddetmektedir.¹⁰² İbn Ruşd’ün gözünde, bir entelektüel faaliyet olarak felsefe, Aristoteles’in ortaya koyduğu esaslar üzere yapıldığı takdirde felsefe adını almaya layık olur. Buna göre İbn Ruşd için her türlü senkretik teşebbüs anlamsız olmaktadır. Bundan dolayı, İbn Ruşd’ün eserlerinde Platon genelde Aristoteles’in izinde gidilerek reddedilir ve Aristoteles’in seviyesine ulaşmayan bir filozof olarak resmedilmektedir.

İbn Ruşd’ün şerh faaliyetinin ana hedefi genellikle ‘saf Aristoteles düşüncesini ortaya çıkarmak’ şeklinde özetlenebilirse de onun bu ‘ideal’i ne ölçüde gerçekleştirebildiği meselesi oldukça tartışmalıdır. Onun bu ideali gerçekleştirmesinin önündeki en büyük engel, az önce de değinildiği gibi, Aristoteles metnini olduğu gibi anlamaya çalışan Aristotelesçi şârihlerin ‘yanlış anlayışları’ndan ziyade, bu metnin ona yabancı olan felsefi bağlamlar içerisinde işlevsel kılmaya çalışan Neoplatonist filozofların yorumlarıdır. Bunlardan ayrı olarak, İbn Ruşd’ün Aristoteles metnine gerçekte ne kadar nüfuz edebildiği, dolayısıyla onun gerçek düşüncesine ne kadar vâkîf olabildiği sorusu güncelliğini korumaktadır. Şurası bir gerçektir ki İbn Ruşd bugün bizim sahip olduğumuz bibliyografik, filolojik ve teknolojik imkânlarla sahip

¹⁰⁰ Benzer değerlendirmeler için bkz. Fraenkel, “Philosophy and Exegesis in al-Farabi, Averroes and Maimonides,” ss. 118-20. Fraenkel daha da ileri giderek, İbn Ruşd’ün şerh projesinin doğrudan el-Fârâbî’nin şerh faaliyetinin bir devamı olduğu görüşündedir (bkz. ss. 109-120). İbn Ruşd’ün şerh faaliyeti üzerindeki İbn Bâcce etkisi hakkında bkz. Macit, *İbn Rüşd ve Metafizik Şerhleri*, ss. 67-68.

¹⁰¹ Bu hususta bazı önemli noktalar için bkz. Ali Durusoy, “İbn Rüşd’ün Aristoteles İnşasında Farabi ve İbn Sina’nın Katkıları,” c. 1, ss. 282-292.

¹⁰² Peters, *Aristotle and the Arabs*, ss. 219-20; Matteo di Giovanni, “The Commentator: Averroes’s Reading of the Metaphysics,” F. Amerini ve G. Galluzzo (ed.), *A Companion to the Latin Medieval Commentaries on Aristotle’s Metaphysics* (Leiden: Brill, 2014), s. 62.

olmamıştır. Ayrıca onun Yunanca bilmemesi ve *Metafizik* gibi bazı metinlerin esasında Aristoteles'in ve öğrencilerinin ders notlarından oluşması, önünde başka bir engel teşkil etmekteydi.¹⁰³ Örneğin, *Metafizik* özelinde konuşacak olursak, her ne kadar sayısı beşi geçen Arapça tercümelerine sahip olsa da (bazıları parça parça olmak üzere), bu tercümelerin bazıları şerhlerden yardım almadan tutarlı bir fikir iletebilecek durumda değildi.¹⁰⁴ Diğer taraftan İbn Ruşd *Esûlûcyâ* gibi sahte-Aristotelesçi eserlere hiç itibar etmese de onun Aristotelesçilik'in 'içine sızan' bütün Neoplatonist unsurların farkında olduğunu iddia etmek oldukça zordur.¹⁰⁵

İbn Ruşd'ün bir taraftan kendisine kadar ulaşan Aristotelesçi şerh geleneğinin bütün katmanlarına (Meşşâîler, Neoplatonistler ve Peripatetikler) temkinli bir şekilde yaklaşırken, diğer taraftan Aristoteles düşüncesini otantik menşe'ine irca etmek için ister istemez elindeki şerhlerden istifade etmek durumunda olması, onun şerh faaliyetinde bu iki farklı temayülün bir gerilim yaratmasına neden olmuştur. Bu doğrultuda, Aristotelesçi şerh literatürünü meydana getiren yorumlar arasında hangilerinin isabetli, hangilerinin yanlış olduğunun gösterilmesi İbn Ruşd'ün şerh faaliyetinin ayırıcı bir özelliği olmuştur. İbn Ruşd'ün şerh faaliyetini karakterize eden bu gerilimi aşmak için kullandığı en etkili araç, onun meşhur ettiği metin içi tenkit yöntemidir. Başka bir deyişle, Aristoteles'i Aristoteles ile açıklama yöntemidir. Modern hermenötik çalışmalar açısından bu yöntem, aşına olunan ve ilk akla gelen yöntemlerden birisi olsa da Aristotelesçi şerh geleneğinde bu tenkit tarzını kullanan ilk şârih İbn Ruşd'dür.¹⁰⁶ Aristoteles'i açıklamaya yönelik ortaya atılan bir yorumun geçerliliği ve kabul edilebilirliği, bu yöntem uyarınca bir bütün olarak Aristoteles düşünce sistemine uygun olmasıyla alakalıdır.

¹⁰³ El-Câbirî, İbn Ruşd'ün önündeki bu engelleri haricî (Neoplatonizm, Hıristiyanlık ve Meşşâîlerin etkileri vb.) ve dâhilî (dil bilgisi, tercümelerin hali, metnin yapısı vb.) olmak üzere ikiye bölmektedir; bkz. el-Câbirî, *İbn Ruşd: Sîra ve Fıkr*, ss. 157-58. İbn Ruşd'ün başta Yunanca ve Latince olmak üzere yabancı dilleri bilip bilmediği hakkında bir değerlendirme için bkz. Macit, *İbn Ruşd ve Metafizik Şerhleri*, ss. 121-123.

¹⁰⁴ Charles Genequand, *Ibn Rushd's Metaphysics: A Translation with Introduction of Ibn Rushd's Commentary on Aristotle's Metaphysics, Book Lām* (Leiden: Brill, 1986), s. 57.

¹⁰⁵ Örneğin, bu çalışmanın 4. bölümünde detaylı bir şekilde ortaya çıkacağı gibi, ayüstü-ayaltı âlemleri arasındaki sebeplilik ilişkisi, ilâhî ilim, oluş ve bozuluş (*el-kevn ve'l-fesâd*) gibi konularda İbn Ruşd'ün Neoplatonist etkilerden ne kadar sıyrılabildiği oldukça çetin bir meseledir. Yukarıdaki son paragrafta yapılan değerlendirmelerin benzerleri için bkz. Genequand, *Ibn Rushd's Metaphysics*, ss. 24-32, 35-48, 56-58; Campanini, *An Introduction to Islamic Philosophy*, s. 13. Özellikle akıl nazariyesi ekseninde İbn Ruşd'ün Aristotelesçiliğini sorgulayan bir değerlendirme için bkz. Oliver Leaman, "How Aristotelian is Averroes as a Commentator on Aristotle?" C. Baffioni (ed.), *Averroes and the Aristotelian Heritage* (Napoli: Guida, 2004) içinde, ss. 23-33.

¹⁰⁶ Urvoy, *Ibn Rushd (Averroes)*, ss. 58-59.

İbn Ruşd, modern Aristoteles araştırmacılarına benzer bir şekilde, bütün özel felsefi kanaatlerden, dinî ve kültürel önkabullerden sıyrılmak istercesine Aristoteles'in fikirlerinin orijinal bağlamını öne çıkarmaktadır. Bu açıdan bakıldığında İbn Ruşd kendisini bir Aristoteles şârihi olarak, bir süreç şeklinde devam eden Aristotelesçi şerh tarihinin özel bir 'an'ında konumlandırmaktadır. Gerçek felsefenin Aristoteles felsefesi olduğu yönündeki kanaati doğrultusunda o, kendisinden önce şerh görünümünde devam eden felsefe araştırmalarının hatalarını göstermek ve gelecekteki felsefe araştırmalarının esaslarını yeniden Aristotelesçi temeller üzerinde devam etmesini garanti altına almak istemektedir. İbn Ruşd bu felsefe tasavvuruna uygun bir şekilde, tarihin bazı dönemlerinde olduğu gibi, Aristoteles'in düşüncesini başka bir 'hakikat'in destekçisi değil, evrensel 'hakikat'in ifadesi olarak sunmak istemektedir. İşte bu 'ideal'i gerçekleştirmek üzere, kendisini konumlandığı 'an' açısından şerh tekniğinin tercih edilmesi en uygun seçenek olarak gözükse de felsefenin ilanihaye şerh olarak devam etmesini öngörmemektedir.

B. 2. Aristoteles Şerhleri

Bu çalışma özelinde İbn Ruşd'ün şerh projesinden bahsedildiğinde, her ne kadar öncelikli olarak onun Aristoteles külliyyatına yönelik dercettiği 'şerh külliyyâtı' akla gelse de bunun yanında bu atılımı karakterize eden ve İbn Ruşd'ün nezdinde onu anlamlı kılan birçok husus da kastedilmektedir. Söz konusu şerh projesinin bu sair özelliklerine geçmeden önce, bu projenin kapsamlılığını gösterecek biçimde, İbn Ruşd'ün yazmış olduğu bütün şerhlerin bir dökümünü vermek yararlı olacaktır.¹⁰⁷

¹⁰⁷ Bazı klasik eserlerde ve birçok modern araştırmada İbn Ruşd'ün bütün eserlerini içine alan birçok liste bulunmaktadır. Modern araştırmaların bazıları ise sadece İbn Ruşd'ün Aristoteles şerhleri üzerinde odaklanmaktadır. Bu başlık altında hazırlanan eser listesi karşılaştırmalı bir şekilde başlıca şu kaynaklardan devşirilmiştir: Maurice Bouyges, *Inventaire des textes arabes d'Averroes* (Beyrut: Melanges de l'universite St. Joseph, 1922); Manuel Alonso, *Theologica de Averroes* (Granada: 1947); George Kanavâtî, *Muellefâtü İbn Ruşd* (Kahire: el-Matba'atu'l-'Arabiyyetu'l-Hadîse, 1978); Cemâluddîn el-'Alevî, *el-Metnu'r-Ruşdî: Medhal li Kirâ'a Cedîde* (Casablanca: Dâr Tûbkâl li'n-Neşr, 1986); Harry A. Wolfson, "Revised Plan for the Publication of a Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem," *Speculum* 38:1 (1963), ss. 88-104. Klasik kaynaklar arasında İbn Ebî Useybi'a'nın derlemesi dikkate değerdir; bkz. İbn Ebî Useybi'a, *'Uyûnu'l-Enba'*, tah. N. Ebû Rîde (Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, 1965), ss. 23-26.

ESER ADI	CEVÂMÎ, MUHTASAR, DARÛRÎ FÎ (KÜÇÜK ŞERH)	TELHÎS, (ORTA ŞERH)	TEFSÎR (BÜYÜK ŞERH)
1. İsağojî	✓	✓	X
2. Kitâbu'l-Mekûlât (Kategoriler)	✓	✓	X
3. Kitâbu'l-İbâra (De Interpretatione)	✓	✓	X
4. Kitâbu'l-Kıyâs (I. Analitikler)	✓	✓	X
5. Kitâbu'l-Burhân (II. Analitikler)	✓	✓	✓
6. Kitâbu'l-Cedel (Topikler)	✓	✓	X
7. Kitâbu's-Safsata (Sofistik Deliller)	✓	✓	X
8. Kitâbu'l-Hitâbe (Retorik)	✓	✓	X
9. Kitâbu'ş-Şi'r (Poetik)	✓	✓	X
10. es-Semâ'u't-Tabîî (Fizik)	✓	✓	✓
11. es-Semâ' ve'l-Âlem (De Caelo)	✓	✓	✓
12. el-Kevn ve'l-Fesâd (De Generatione et Corruptione)	✓	✓	X
13. el-Âsâru'l-'Ulviyye (Meteoroloji)	✓	✓	X
14. Kitâbu'l-Hayevân (De Animalibus)	✓	X	X
15. Kitâbu'n-Nefs (De Anima)	✓	✓	✓

16. Kitâbu'l-Hiss ve'l-Mahsûs (Parva Naturalia)	✓	X	X
17. Kitâbu mâ ba'de't-Tabî'a (Metafizik)	✓	✓	✓
18. Kitâbu'l-Ahlâk (Nikhomakos'a Etik)	X	✓	X

B. 2. 1. Bazı Mülâhazalar

İbn Ruşd'e ait Aristoteles şerhlerinin tam listesini vermeye çalışan çalışmalara bakıldığında, şerh sayılarının kişiden kişiye değişebileceği gözlemlenmektedir. Bunun başlıca sebebi, İbn Ruşd'ün yazdıklarını günümüze kadar ulaştıran el yazmalarının birçoğunun başlık taşıması, başlık taşısa dahi şerh olup olmadığı veya hangi şerh formatında yazıldığı açıkça belirtilmemesidir. Bundan dolayı, bir eserin başlıklandırılması ve sınıflandırılması genelde muhakkik ve editörlerin özel tercihlerine dayalı olmaktadır. Esas itibarıyla, ilerideki sayfalarda da gösterileceği gibi, İbn Ruşd'ün şerhte kullandığı farklı tekniklerin ve ortaya çıkan farklı formatların katı bir şekilde üçlü bir bölümlenmeye (*cevâmi'-telhîs-tefsîr*) tabi tutulması bazı problemlere yol açmaktadır. Bu uygulamanın daha çok günümüz araştırmacılarının benimsediği bir sınıflama alışkanlığından ileri geldiği unutulmamalıdır. Bir önceki başlık altında bir araya getirilen şerh listesi ise günümüzde yapılan çalışmaların büyük ölçüde üstünde birleştiği bir başlıklandırma ve tasnif görüntüsünü aktarmayı hedeflemiştir.

Yukarıdaki listede yer alan eserlerin hepsi, orijinal Arap dilinde günümüze kadar ulaşmamıştır. Bugün elimizde olmayan bu eserlerin varlığı, bazı klasik kaynakların verdiği bilgilere dayanarak tespit edilebilmektedir. Bununla beraber, orijinal dilde sahip olmadığımız bu eserlerin büyük bir kısmı, 13. yüzyılın başından itibaren yapılmaya başlanan İbranice ve daha sonra yapılan Latince çevirileri vasıtasıyla günümüze kadar ulaşabilmiştir. Buna göre, yukarıda verilen listede yer alan, Aristoteles külliyyâtı üzerinde İbn Ruşd'ün yazmış olduğu 38 şerhin 28'i bugün Arapça olarak elimizde bulunmaktadır. Bunların 9'u, *Organon*'un kısa şerhlerinin tamamı, Arapça'nın İbrani karakterlerle yazıldığı bir şekilde bulunmaktadır. Diğer taraftan, örneğin İbranice olarak bulunmayan *De Caelo* ve *De Anima* tefsîrlerinin, orijinal Arap dilinde de bulunmayıp sadece Latince çevirileri mevcuttur. 38 şerhin 34'ünün Latince çevirileri günümüze kadar ulaşırken, bunların 15'i doğrudan Arapça'dan (*De Caelo* ve *De Anima* tefsîrleri de dâhil) yapılan şerhlerden oluşurken, kalan 19'u 16. yüzyılda İbranice'den yapılan

çevirilerinden oluşmaktadır.¹⁰⁸ Bu çalışmanın merkeze aldığı *Metafizik* şerhlerine gelince, küçük ve büyük şerhleri (*tefsîr*) Arapça olarak elimizde mevcutken, orta şerh sadece İbranice ve Latince tercümesi olarak bulunmaktadır.¹⁰⁹

Yukarıda sıralanan eserler, İbn Ruşd'ün çok yönlü bir entelektüel olarak yazdıklarının sadece bir kesitini temsil etmektedir.¹¹⁰ Söz konusu liste, onun felsefe alanında yazdığı eserlerin tamamını dahi kapsamamakla birlikte, onun şerh faaliyetinin sadece doğrudan Aristoteles eserlerine yönelik olan bölümünü bir araya getirmektedir. Bu çalışmanın kapsamı gereği, her ne kadar onun Aristoteles şârihi olarak dercettiği eserler ön planda tutulursa da İbn Ruşd'ün Platon, Galen, Batlamyus, Afrodiasias ve el-Fârâbî'nin bazı kitaplarına da şerhler yazmıştır.¹¹¹ Bu açıdan, Platon'un *Devlet* kitabına yazdığı *Cevâmî' Siyâseti Eflâtûn* başlıklı şerh özel bir yere sahiptir. İbn Ruşd, bir taraftan kendisine ulaştığı şekliyle Aristoteles'in külliyatının tamamına şerh yazarken, siyaset alanında yazdığı tek şerh Aristoteles'in değil, Platon'un adı geçen eseri üzerinedir.¹¹² Bunun yanında İbn Ruşd'ün felsefe ve mantık alanında birçok müstakil risale yazdığı da bilinmektedir. Bunlardan sadece küçük bir kısmı günümüze kadar ulaşabilmiştir.¹¹³ Bu risalelerin hemen hemen hepsi Aristoteles'in felsefî sisteminde kapalı kalan bazı noktaları yeniden ele alarak, yine onun düşüncesi doğrultusunda açıklığa kavuşturma hedefini gütmektedir.¹¹⁴

¹⁰⁸ Wolfson, "Revised Plan for the Publication," s. 94. Sayılan bu şerhlerin bir kısmının birden çok nüshası bulunmakta olup daha ileri düzeyde yapılacak tahkik ve tetkikler için elverişlidir.

¹⁰⁹ Wolfson, "Revised Plan for the Publication," s. 92. *Metafizik*'in tefsîri dışında Arapça olarak sahip olduğumuz şerhin hangi şerh sınıfına dâhil edileceği konusu tartışmalı olup bu bölümün ilerideki sayfalarında daha detaylı olarak ele alınacaktır.

¹¹⁰ İbn Ruşd'ün bütün eserlerini içine alan bir tasnif örneği için bkz. el-Câbirî, *İbn Ruşd: Sîra ve Fikir*, ss. 74-75.

¹¹¹ *Muhtasarü'l-Mâcistî* (Batlamyus'a ait *Almagest*), *Cevâmî' Siyâseti Eflâtûn*, *Telhîs Ustukusâti Câlînûs* (Galen) ve *Şerh Makâlâti'l-İskender fi'l-'Akl* (Afrodiasias) gibi eserler İbn Ruşd'ün diğer filozofların eserlerine yazdığı şerhlerin bazılarıdır. Bunun yanında o, el-Fârâbî'nin mantık şerhlerine ve bu alandaki müstakil risalelerine özel ilgi göstermiş ve büyük bir kısmına şerhler yazmıştır. *Fi'l-'İbâra*, *fi'l-Kiyâs* ve *fi'l-Burhân* gibi kısa risalelerinde ise ilgili mantık kitaplarının meseleleri çerçevesinde el-Fârâbî, İbn Sînâ ve Themistios gibi öncellerinin görüşlerini tenkit etmektedir. İbn Ruşd'ün özellikle mantık şerhleri çerçevesinde el-Fârâbî'den etkilendiği hakkında bkz. Macit, *İbn Ruşd ve Metafizik Şerhleri*, ss. 61-62.

¹¹² Bu durum genelde İbn Ruşd'ün Aristoteles'in siyaset bilimine giren eserlerine erişimi olmamasından kaynaklandığı şeklinde yorumlanmaktadır. Bunun yanında, siyaset alanı söz konusu olduğu zaman Müslüman filozoflar genelde Platoncu bir perspektife sahiptir. Bu konuda daha geniş bilgiler için bkz. Erwin I. J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam* (Cambridge: Cambridge University Press, 1962); Leaman, *Averroes and His Philosophy*. Rosenthal'ın kitabının 'The Platonic Legacy' başlıklı ikinci bölümü, Leaman'ın kitabının da pratik felsefe ile ilgili kısmı özellikle dikkate değerdir.

¹¹³ Günümüze kadar ulaşan bu makalelerin isimleri ve bazı yayınları için bkz. Gerhard Endress, "Averroes Opera: A Bibliography of Editions and Contributions to the Text," G. Endress ve J. A. Aertsen (ed.) *Averroes and the Aristotelian Tradition* (Leiden: Brill, 1999) içinde, ss. 375-377.

¹¹⁴ Bu kategoriye giren risalelerinin en meşhurları *Makâle fi Cevheri'l-Felek (De Substantia Orbis)*, *Makâle fi İttisâli'l-'Akli'l-Mufârik bi'l-İnsân (De Intellectu)*, *Hel Yettesil bi'l-'Akli'l-Heyûlânî el-'Aklü'l-Fe''âl ve huve Multebis bi'l-Cism*, *Makâle fi'l-Cem'i beyne I'tikâdi'l-Meşşâ'iyîn ve'l-Mutekellimîn* gibi eserleridir.

İbn Ruşd felsefe ve mantık alanları dışında da birçok eser yazmıştır. Hukuk alanında başta *Bidâyetu'l-Muctehid* adlı eseri olmak üzere, birçok müstakil eser yazmıştır. El-Ğazâlî'nin *el-Mustasfâ* adlı kitabına yazdığı şerh de bu alanda yazdığı önemli eserlerden birisidir. İbn Ruşd'ün hukuk alanındaki yazdıkları, onun resmî olarak yürüttüğü kadılık görevleri ile yakından ilgili olup vefatından sonra İslam dünyasında özellikle bu hukukçu kişiliği ile tanınmasını sağlamıştır.

Tıp alanında ise İbn Ruşd zamanının en yetkin âlimlerden birisi olarak küçük büyük bir çok eser yazmıştır. *El-Külliyât* adlı ansiklopedik çalışması ile, İbn Sînâ ile birlikte, Avrupa'da takip eden yüzyıllarda bu alanda en büyük otoritelerden birisi olmuştur. Bunun yanında, Galen'in bazı eserlerine yazdığı şerhler de dâhil olmak üzere, spesifik tıbbî meselelerde çok sayıda makale yazmıştır.¹¹⁵

Şimdi de bu çalışma açısından özel bir yere sahip olan, İbn Ruşd'ün 'polemik eserleri'ne göz atmak gerekmektedir. Bunlar *Faslu'l-Makâl fî mâ beyne Şerî'a ve'l-Felsefe mine'l-İttisâl*, *el-Keşf 'an Menâhici'l-Edille fî 'Akâ'idi'l-Mille*, *Tehâfutu't-Tehâfut* ve *ed-Damîme (fî'l-İlmi'l-İlâhî)* adlı eserleridir. Bu eserlerin hangi alan dâhilinde tasnif edilmesi gerektiği konusu oldukça tartışmalıdır. Felsefe tarihçileri genelde bu eser grubunu (başta *Tehâfutu't-Tehâfut* ve *ed-Damîme* olmak üzere) İbn Ruşd'ün felsefî eserlerine dâhil etme konusunda tereddütlü davranmaktadır. Bunun başlıca sebebi, İbn Ruşd'ün *Tehâfut*'teki uyarıları dikkate alındığında, bu eserlerde ele alınan felsefî meseleler hakkındaki akıl yürütmeler ve yargıların İbn Ruşd nazarında burhânî seviyede olmadığı, dolayısıyla gerçek anlamda felsefî üretim seviyesine çıkamadığı şeklindeki düşüncedir. Bu çizgide devam eden değerlendirmeler sonucunda, bu eserlerden polemik veya spekülâtif eserler olarak bahsedilmektedir.¹¹⁶ Bu açıdan bakıldığında, bu eserlerin yoğun bir şekilde kullandığı cedelî akıl yürütmeler ve argümanlar gerekçe gösterilerek, bu eserlerin kelâm ilmine dâhil edilmesi gerektiği düşünülebilir.

¹¹⁵ İbn Ruşd'ün hukuk ve tıp alanındaki katkıları ve eserleri için bkz. Arnaldez, *Averroes: A Rationalist in Islam*. Bu eserin ilgili başlıkları altında İbn Ruşd'ün bu alanlardaki faaliyeti hakkında kapsamlı bilgi bulunabilir. İbn Ruşd'ün hukuk alanındaki faaliyeti ve mirası hakkında en kapsamlı çalışmalardan birisi için bkz. Asadullah A. Yate, *Ibn Rushd as Jurist* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991).

¹¹⁶ Richard C. Taylor, "Averroes: Religious Dialectic and Aristotelian Philosophical Tradition," P. Adamson ve R. C. Taylor (ed.), *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy* (Londra: Cambridge University Press, 2005) içinde, s. 181; Macit, *İbn Rüşd ve Metafizik Şerhleri*, ss. 83-84. Bu gruptaki eserler, şerhlerin aksine Batı dünyasına oldukça geç bir tarihte tanıtılmıştır. *Faslu'l-Makâl*, *el-Keşf* ve *ed-Damîme* Batıda ilk defa 1859 yılında M. J. Müller tarafından Almancaya tercüme edilmiştir. Bu çalışma M. J. Müller'in ölümünden sonra 1875'te *Philosophie und Theologie von Averroes* adı altında Münih'te yayınlanmıştır.

Diğer taraftan, bu eserlerin tek bir grupta toplanması günümüz tasnif alışkanlıklarından ileri gelen bir şey olsa da hepsinde bulunan ortak bir özellikten bahsedilebilir. İbn Ruşd'ün gerçek anlamda felsefî eserleri (Aristoteles şerhleri ve müstakil felsefî risaleleri) ile karşılaştırıldığında, bu iki grup arasında yazarın perspektifi açısından bir fark olduğu söylenebilir. Şöyle ki İbn Ruşd'ün söz konusu felsefî eserlerine bakıldığında, yazarın amacının 'gerçek anlamda felsefe' (Aristoteles) olarak addettiği düşüncenin, bu felsefenin öngördüğü usûl (mantık) üzere açıklanması ve bunun sonucunda belli bir değere (burhân) sahip olduğu gösterilmesidir. Diğer taraftan, 'polemik eserler'de İbn Ruşd'ün öncelikli hedefi, içinde bulunduğu entelektüel ortamın empoze ettiği tartışma tarzına uygun olarak, felsefe karşıtı havayı dağıtmak ve bu ortamda felsefî araştırmaya alan açmaktır. Başka bir ifadeyle, birinci gruptaki eserler mutlak doğru önermelerden yola çıkarak akıl yürütmenin en üst formu olan burhânî bilgiye ulaşma iddiasını taşıırken, diyalektik eserler ise burhân seviyesine erişmeyen 'meşhûr' önermelerden yola çıkarak karşı argümanların temelsizleştirilmesi üzerinde odaklanmıştır.

Bu iki eser grubu arasında böyle bir ayırım yapıldığında ise ikinci gruptaki eserlerin bu çalışma açısından dikkate değer olmadığı sonucu çıkarılabilir. Bu tamamen doğru olmasa da İbn Ruşd'ün metafiziksel düşünce ve kanaatleri söz konusu olduğu zaman, doğal olarak 'felsefî eserleri' öne çıkacaktır. Bununla beraber, sıkça yapılan bir hata olarak, İbn Ruşd'ün *Metafizik* şerhlerinde (ve diğer şerhlerde) anlaşılmayan bazı noktaların 'sağlamasını' *Tehâfut*'le yapmak, bizzât İbn Ruşd'ün itiraz edeceği bir husustur.¹¹⁷ Ancak, metafiziksel konularda burhâna atıfla yapılan akıl yürütmeleri karşısında ikilemde kalındığında, bir meselenin nasıl *anlaşılmaması* gerektiği yönünde polemik eserler iyi birer yol gösterici olabilir. Diğer taraftan, her ne kadar felsefî eserler (şerhler ve müstakil felsefî risaleler) metafiziksel içeriğin doğal mercii olsa da –bu çalışmada da görüleceği üzere- bazı önemli metafiziksel problemlerin tartışılmasında ve

¹¹⁷ İbn Ruşd düşüncesi üzerinde günümüze kadar yapılmış olan bazı çalışmalara bakıldığında, büyük bir kısmının psikoloji (akıl teorisi) ve din felsefesi alanındaki fikirleri hakkında olduğu görülmektedir. Akıl teorisi eksenindeki çalışmaların çokluğu, İbn Ruşd'ün bu noktada geleneksel şârihlerden radikal bir şekilde ayrılması ile açıklanmaktadır. Din felsefesine dair fikirlerinin çok sayıda çalışmaya konu edilmesi *el-Keşf*, *Faslu'l-Makâl* ve *Tehâfutu't-Tehâfut* gibi ilgili eserlerinin orijinal dilde kolay erişilebilir olması ve İbn Ruşd'ü takip eden asırlarda felsefî merakın daha çok bu tür konulara yönelmesi ile izah edilebilir. Bu doğrultuda herhangi bir felsefî meselede İbn Ruşd'ün pozisyonunu öğrenmek için *Tehâfut*'e eğilmek – İbn Ruşd'ün uyarılarına rağmen- daha çok tercih edilen yol olagelmiştir. Bu durumun başlıca sebepleri arasında, onun şerhlerinin (özellikle tefsirlerinin) önemli bir bölümünün sadece Latince ve İbranice olarak günümüze ulaşması (*Metafizik* tefsîri hariç), bu şerhlerin uzunluğu, dilinin zorluğu, birçok tekrar barındırması ve en önemlisi de Aristoteles düşüncesine yazılmış birer şerh olmasıdır. Diğer taraftan, bu durumun son yüzyıllarda yavaş yavaş değiştiği de söylenebilir.

daha iyi anlaşılmasında, başta *Tehâfutu't-Tehâfut* olmak üzere, polemik eserlerin katkısı da azımsanmayacak kadar büyük olabilmektedir.

Son olarak, İbn Ruşd'ün eserleri etrafında bu satırlarda yapmaya çalıştığımız şey, bu çalışmanın gerektirdiği şekilde bazı eserlerini öne çıkarırken, bazılarını sadece ismen zikrederek Aristoteles şerhlerinin İbn Ruşd'ün eserleri arasında nasıl bir yer işgal ettiğini göstermek olmuştur. Şüphesiz İbn Ruşd'ün entelektüel mirasına başka perspektiflerle yaklaşan diğer çalışmalar da farklı alanlardaki eserleri üzerinde odaklanacaktır. Bununla beraber, İbn Ruşd'ün her alana ait tüm eser isimlerini derlemeye çalışan denemeler arasında E. Renan'ın *Averroes et Averroisme* adlı eserine dâhil ettiği liste dikkate değerdir.¹¹⁸ Başka bir kapsamlı katalog ise M. 'Ammâra'nın *el-Mâdiyye ve'l-Misâliyye fî Felsefe İbn Ruşd* adlı bir eserinde bulunmaktadır.¹¹⁹

B. 3. İbn Ruşd'ün Şerh Programı

B. 3. 1. Küçük – Orta – Büyük

Klasik olarak Arapçada herhangi bir felsefî yazı veya inceleme için genel anlamda '*kitâb*' tabiri kullanılmıştır. Bundan dolayı Arapça'ya çevrilen Aristoteles eserlerinin tamamı bu şekilde anılmıştır (*Kitâbu'l-Burhân*, *Kitâb mâ ba'ade't-Tabî'a* vb.) Bazen aynı bağlamda '*kitâb risâle*' veya '*kitâb şerh*' tabiri de karşımıza çıkmaktadır. Önceden çok kısa olan felsefî yazılar için '*zîkr*' (daha nadiren de olsa '*muzâkire*' veya '*tezîkr*') ve '*kavl*' isimleri tercih edilirken, zamanla '*risâle*' veya '*makâle*' tercihi yaygınlık kazanmıştır.¹²⁰

İslam felsefe tarihindeki şerh literatürüne gelince, filozoflar arasında değişiklik gösteren isim tercihleri benimsenmiştir. Örneğin '*ta'lik 'alâ hâşiye*' veya sadece '*hâşiye*' şerh edilen metnin (meşrûh) sayfa kenarına düşülen not ve açıklamaların oluşturduğu bir şerh türüdür. Bu teknik en çok filolojik ve sözlük açıklamaları olarak

¹¹⁸ Ernest Renan, *İbn Ruşd ve'r-Ruşdiyye*, Arapça çev: 'A. Zu'aytir (Kahire: Dâru İhyâ'i'l-Kutubi' Arabiyye, 1957), ss. 79-93. Bu katalog Madrid'in Escorial kütüphanesinde bulunan bir el yazmasının çevirisidir. El-Câbirî'ye göre, bu katalogda yer alan eser listesi, içerik açısından büyük ölçüde el-Merrâkuşî'nin *ez-Zeyl ve't-Tekmile*'de derlediği listeye benzemektedir; bkz. el-Câbirî, *İbn Ruşd: Sîra ve Fikr*, s. 72.

¹¹⁹ '*Fi'l-Felsefe ve'l-'Ulûmu'l-İlâhiyye*' başlığını taşıyan bu listede 118 eser ismi bulunmaktadır; bkz. Muhammed 'Ammâra, *el-Mâdiyye ve'l-Misâliyye fî Felsefeti İbn Ruşd* (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1983), ss. 99-106.

¹²⁰ Peters'in aktardığına göre, es-Sicistânî *Sivânu'l-Hikme* adlı eserinde '*risâle*'yi bir felsefî kitabet tarzı olarak kullanan ilk kişinin el-Kindî olduğunu rivayet etmektedir. Gerçekten de el-Kindî'nin bazı yazdıkları, '*risâle*' kelimesinin aslî anlamı olan mektup formatındadır. Daha sonra '*risâle*' bu kök anlamından sıyrılarak '*felsefî makale*' anlamını yüklenmiştir; bkz. Peters, *Aristotle and the Arabs*, ss. 87-88.

Bağdat merkezli Meşşâîlerin ve daha sonra İbn Sînâ'nın eserlerinde görülmektedir.¹²¹ Bunların en ünlüsü, İbn Sînâ'nın *Kitâbu't-Şifâ*'ya yazdığı '*ta'likât*'tir.

İslam felsefe tarihinde Aristoteles şerhleri söz konusu olduğu zaman birçok farklı formatın ve bu formatlara uygun şerh tekniğinin kullanıldığı tespit edilmektedir. Bugün felsefe tarihçileri arasında rağbet gören tasnif tercihlerine bakıldığında, öncelikle küçük – orta – büyük şeklinde şerhin hacmiyle ilgili bir ayırımın gözetildiği söylenebilir. Buna göre *cevâmî*', *darûrî fî* ve *muhtasar* olarak adlandırılan şerh çalışmaları genelde bir esere yazılan şerh metnlerinin en küçüklerine denk gelmektedir. Bu çalışmalar meşrûhu özlü bir biçimde tanıtmakta ve kaynak metnin anlatım sırasına uymayı gerekli görmeden, içeriğin merkezî öneme sahip ana tezlerini özetlemektedir. Bu tür çalışmaların amacı, okuyucuya (veya öğrenciye) şerh edilen metnin, başlangıç seviyesinde ana hatlarıyla öğretilmesidir. Orta ölçekteki şerhler ise çoğunlukla *telhîs* olarak isimlendirilir. Nadiren de olsa, *telhîs* formatına benzer bir biçimde yazılan şerhlerin *muhtasar* olarak isimlendirildiği de görülmüştür. Bu sınıftaki şerhlerin, küçük şerhlerden farklı olarak, meşrûhun anlatım sırasını gözetdiği ve kaynak metne yazılan (eğer yazıldıysa) küçük şerhin tanıttığı tezleri mevcut bağlam dâhilinde yeniden ele aldığı görülmektedir. Bunun yanında, bu formattaki çalışmaların öncelikli olarak dilden kaynaklanan zorluklar üzerinde yoğunlaştığı ve kaynak metni bu açıdan okuyucuya yaklaştırmak istediği görülmektedir. Son olarak, üçüncü ve en kapsamlı şerh çalışmaları '*eş-şerhu'l-kebîr*' veya '*tefsîr*' olarak isimlendirilmiştir. Bu çalışmalar okuyucunun konuyla yakından ilgilendiğini öngörmekte ve kaynak metnin ele aldığı meseleleri bütün detaylarıyla incelemektedir. Bu formatın ayırıcı özelliği, kaynak metnin tamamını kesit kesit alıntılıyıp baştan sona doğru doğrusal bir şekilde ilerlemesidir. Bu metinlerde şârih, meşrûhun akıl yürütmelerini adım adım takip ederek metnin ötesine geçmekte ve 'söylenen'in nedenleri üzerinde durmaktadır. Böylece şârih, kaynak metinde vaz edilen fikir ve tezlerin ilgili ilim içindeki yerini, diğer ilimlerle etkileşimini ve geniş anlamda sistem içindeki konumunu vuzuha kavuşturmak istemektedir.

¹²¹ Bağdat okulundaki *Organon* haşiyelerine bakıldığında onların kümülatif bir görünüm arz ettiği farkedilmektedir. Birbirini takip eden şârihlerin not ve yorumlarının toplandığı bu nüshaları en sonunda İbn Suvâr (ö. 1017) edite ederek düzenlemiştir; bkz. Peters, *Aristotle and the Arabs*, ss. 94-95. İbn Sînâ'nın ise günümüze kadar ulaşan bir Aristoteles şerhi olmasa da onun *Kitâbu'l-İnsâf* adında, Aristoteles külliyyatını şerh etmek için bir eser yazmayı düşündüğü rivayet edilmektedir. Bugün bu eserin küçük birkaç fragmanına sahibiz. Eserin tamamlanıp tamamlanmadığı konusunda tam bir bilgi mevcut değildir. Bu eserlerle ilgili daha fazla bilgi için bkz. Bedevî, *Aristû 'inde'l-'Arab*, ss. 22-33. İbn Sînâ'ya ait, '*ta'lik 'alâ hâşîye*' formatında bir *De Anima* şerhinin varlığı konusunda bkz. Bedevî, *Aristû 'inde'l-'Arab*, ss. 33-35.

Genel hatları itibariyle şerh türleri arasında böyle bir tasnifin benimsenmesi, araştırmacıya bazı noktalarda kolaylık sağlasa da başta İbn Ruşd olmak üzere, elimizdeki şerhlerin bu derece katı bir tasnife tabi tutulması bazı zorlukları da beraberinde getirecektir. Öncelikle yukarıda çerçevesi çizilen, farklı şerh tekniklerinin belirli formatlarda uygulandığı bir şerh yazım programının, İbn Ruşd tarafından bir şârih olarak kariyerinin başından itibaren, ayrıntılı olarak tasarlanıp işleme konulduğu zayıf bir ihtimal gibi görünmektedir.

Her ne kadar söz konusu tasnif öncelikli olarak modern araştırmaların tercih ettiği bir düzenleme usulünü yansıtıyor olsa da diğer taraftan, kısmen de olsa, bir bütün olarak İbn Ruşd'ün şerh külliyyâtında da içkindir. Şerhte küçük – orta – büyük ayrımı Meşşâîler arasında ilk defa el-Fârâbî tarafından kullanılmıştır. İbn Ruşd'ün bu açıdan el-Fârâbî'nin bu usulünü benzer bir şekilde devam ettirdiği görülmektedir. Günümüze kadar ulaşan ve başlık taşıyan el yazmalarına bakıldığında ise İbn Ruşd şerhlerinin genelde *cevâmî*, *telhîs* ve *tefsîr* olarak isimlendirildiğini görmek mümkündür.¹²² Anlaşıldığı kadarıyla, İbn Ruşd farklı şerh tekniklerini kullandığı bu şerh türlerini farklı zamanlarda ve farklı perspektiflerle kaleme almıştır.¹²³

Cevâmî' formatındaki şerhlerde kaynak metne referanslar yok denecek kadar az olup içeriğin kısa bir özetini sunmayı hedeflemektedir. Bu şerhlerde İbn Ruşd, kaynak metinden bu göreceli bağımsızlığı doğrultusunda, zaman zaman kendisinden önce gelen Batlamyus, Galen, Afrodisias, Porfurios, Themistios, el-Fârâbî, İbn Sînâ ve el-Ğazâlî gibi filozof ve şârihlerin ilgili konulardaki görüşlerini de aktarmaktadır.¹²⁴ Bu küçük şerhlerin diğer bir özelliği, felsefenin (özellikle Aristotelesçiliğin) yeni yeni filizlenmeye başladığı bir ortamda pedagojik amaçlarla yazıldığı ihtimalidir. Genel kanaate göre İbn Ruşd, şerh edilen metinlere ve onlardaki ilimlere bir giriş mahiyetindeki *cevâmî*' şerhlerini İbn Tufeyl tarafından halife Ebû Ya'kûb b. Yûsuf'a takdim edilmeden (yaklaşık m. 1169) önceki yıllarda yazmıştır.¹²⁵

Büyük ihtimalle, bu küçük formattaki eserleri ile Aristoteles felsefesi hakkındaki derin anlayışını gösteren İbn Ruşd, halifenin Aristoteles metinlerinde ve

¹²² Peters, *Aristotle and the Arabs*, s. 92; El-Câbirî, *İbn Ruşd: Sîra ve Fikr*, ss. 73-74; Rüdiger Arnzen, *Averroes on Aristotle's 'Metaphysics': An Annotated Translation of the So-called 'Epitome'* (New York: De Gruyter, 2010), s. 2.

¹²³ Taylor, "Averroes: Religious Dialectic," s. 181.

¹²⁴ di Giovanni, "The Commentator: Averroes's Reading of the Metaphysics," s. 66.

¹²⁵ Richard C. Taylor, "Averroes," J. J. E. Garcia ve T. B. Noone (ed.), *A Companion to Philosophy in the Middle Ages* (Oxford: Blackwell Publishing, 2002), ss. 182-183; Peters, *Aristotle and the Arabs*, ss. 217-218.

tercümelerindeki dil ve anlam zorluklarını ortadan kaldırması doğrultusundaki talebini karşılamak için *telhîs* formatını uygun görmüştür.¹²⁶ Diğer taraftan, İbn Ruşd'ün gözünde Aristoteles metninin barındırdığı zorluklar sadece kullanılan dilin zorluğu, tercümelerin eksiklikleri veya konunun zor anlaşılabilirliği ile sınırlı değildir. Daha önce de belirtildiği gibi İbn Ruşd'e göre, düşünce tarihi boyunca Aristoteles eserleri üzerinde yapılmış olan çok sayıdaki şerh çalışması, bu felsefeyi daha iyi anlaşılır hale getirmekle birlikte, bazı mühim noktalarda zorlaştırmıştır. Bundan dolayı, İbn Ruşd'ün bu kategorideki şerhleri kaynak metnin anlatım sırasını takip ederek onu yalın bir şekilde açıklamakta ve okuyucuya kolay okunabilir bir yeniden ifadelendirme (*paraphrase*) ile metni sunmaktadır.¹²⁷

Aristoteles felsefesine olan derin vukûfiyeti ile İbn Ruşd –her ne kadar Yunanca bilmese de– elindeki tercümelere müdahale etmekte ve birçok defa isabetli alternatifler üretebilmektedir. Farklı tercümelere birbiriyle karşılaştırarak teknik felsefi terimlerin yerine önerilen karşılıkları daha yakından inceleyip gerekli gördüğü zaman yeni karşılıklarla yoluna devam etmektedir.¹²⁸ Bununla beraber, metnin dilini kolaylaştıracak ve daha kolay anlaşılmasını sağlayacak durumlarda, önceki şârihlerin katkılarından da faydalanmaktadır. Böylece İbn Ruşd bu şerh tekniğini kullanarak, Aristoteles felsefesini iyi bilmeyen bazı mütercimlerden farklı olarak, genel anlamda Aristoteles metnini bu felsefenin gerektirdiği şekilde yeniden inşa ederken, özel anlamda halifenin isteği doğrultusunda bu metnin yeni bir kültürel ortamda daha kolay anlaşılmasını sağlamıştır.

İbn Ruşd'ün tefsîr formatındaki şerhleri ise Aristoteles'e ait kaynak metnin tamamını içermekte ve küçük kesitlere (yaklaşık 340 kesit) bölünen meşrûh materyali doğrusal bir şekilde baştan sona doğru şerhe tabi tutmaktadır. Diğer şerh formatları gibi

¹²⁶ Taylor, "Averroes: Religious Dialectic," s. 181; El-Câbirî, *İbn Ruşd: Sıra ve Fikir*, ss. 81-83.

¹²⁷ Ahmed el-Ehvânî'ye göre, Arapça olarak günümüze kadar gelen tek telhis olan *Kategoriler*'e bakıldığında, *Kategoriler*'in klasik Arapça tercümelere kıyaslanacak olursa neredeyse hiç yoruma yer verilmediği, Arapça çevirisinin başka ifadelerle tekrar edildiği görülmektedir. Bu açıdan bakıldığında, bu telhis nüshasının şerh sayılması doğru olmamaktadır; bkz. Fu'âd el-Ehvânî, "İbn Ruşd," M. M. Sharif (ed.), *A History of Muslim Philosophy with Short Accounts of Other Disciplines and the Modern Renaissance in Muslim Lands*, II (Weisbaden: Otto Harrassowitz, 1963), c. 1, s. 543. el-Ehvânî'nin bu ifadelerini dikkate alırsak, diğer telhis eserlerinin aynı biçimde olup olmadığı sorusu önem kazanmaktadır. Diğer telhislerin büyük bir kısmının, İbranice ve Latince olarak günümüze kadar gelmiş olması, bu durumun bu çalışmada tetkik edilmesini zorlaştırmıştır. Diğer taraftan, bazı araştırmacılar tarafından Arapça olarak elimizde bulunan bir *Metafizik* şerhinin telhis olarak değerlendirilmesi kafa karıştırıcıdır. Bu husus ileride ilgili başlık altında vuzuha kavuşturulacaktır.

¹²⁸ Bir örnek vermek gerekirse, Aristoteles'in *fuestai* (meydana gelmek, büyüme) fiilinden türediği *fusei* tabiri için zamanla Arapça'da 'tabî'a' karşılığı ağırlık kazansa da *Metafizik* tercümanlarından birisi bu tabiri 'necm' (görünmek, ortaya çıkmak, yıldız gibi) türevleri ile karşılamayı uygun bulmuştu. İbn Ruşd bu tercihi beğenmeyip orijinal anlamı daha iyi yakalayan 'nemâ' ve 'neşe'e' fiillerini kullanmaktadır. Benzer değerlendirmeler için bkz. Arnaldez, *Averroes: A Rationalist in Islam*, ss. 32-33; Urvoy, *Ibn Rushd (Averroes)*, ss. 58-59.

tefsîr formatının da İbn Ruşd'den önceki şârihler tarafından kullanıldığı bilinmektedir.¹²⁹ Genel kanaate göre, şerhler arasında en son yazılan bu uzun çalışmalar, İbn Ruşd'ün felsefî açıdan en olgun fikirlerini yansıtmaktadır. Diğer şerhler arasında en kapsamlı çalışmalar olan tefsirler, aynı zamanda günümüze kadar en az ulaşanlar arasındadır. Bunun ana sebebi, tefsîrlerin sayı açısından diğer şerhlerden az olması ve uzunluklarından dolayı çok sayıda el yazmasının üretilmemesi olabilir. İbn Ruşd'ün tefsîrleri arasında *Kitâbu'l-Burhân* ve *Metafizik* tefsîrleri Arapça olarak günümüze ulaşırken, *De Anima*, *De Caelo* ve *Fizik* tefsirleri sadece Latince veya Latince ve İbranice tercümeleri vasıtasıyla günümüze ulaşmıştır.¹³⁰

B. 3. 2. Şerhlerin Programatik Yapısı

İbn Ruşd'ün eserlerini tarihlendirmeye yönelik yapılan çalışmalara bakıldığında,¹³¹ Aristoteles şerhleri özelinde onun eserlerinin genel itibariyle üç merhalede yazıldığı görülmektedir. Gençlik yıllarında (yaklaşık olarak otuzlu yaşlarına kadar) İbn Ruşd daha çok *cevâmî'* (*muhtasar*, *darûrî fi*) formatında şerhler yazmıştır. Daha sonra, halifenin isteği üzerine, aynı eserler üzerinde İbn Ruşd *telhîs* yazımına başlamış gibi gözükmemektedir. Son merhalede ise (ömürünün son 10 – 15 yılında), İbn Ruşd beş büyük şerh yazmıştır. *Telhîs* ve *tefsîr* dönemleri arasında ise (yaklaşık olarak 1178-1180 yılları) İbn Ruşd şerh faaliyetine ara vererek 'polemik eserler' olarak adlandırılan (*el-Keşf*, *Faslu'l-Makal*, *ed-Damîme* ve *Tehâfutu't-Tehâfut*) kitaplarını yazmıştır.¹³² Tefsîrlerin ilki olan *Kitâbu'l-Burhân* 1180-83 yılları arasında kaleme alınmıştır. Daha sonra 1186'da *Kitâbu'n-Nefs* (*De Anima*) ve *es-Semâ'u'-t-Tabî'i* (*Fizik*), 1188'de *es-Sema'* ve *'l-'Alem* (*De Caelo*) ve 1190'da *Mâ ba'ade't-Tabî'a*

¹²⁹ di Giovanni, "The Commentator: Averroes's Reading of the Metaphysics," s. 63. Meşşâîler arasında tefsir yazarlar arasında el-Fârâbî ve İbn Tayyib öne çıkarken, söz konusu formatın Afrodisias'tan bu yana kullanıldığı görülmektedir. Bununla birlikte, İbn Ruşd'ün bu formattaki şerhlerini '*eş-şerhu'l-kebîr*' yerine, *tefsîr* olarak adlandırması bazı araştırmacılara göre burada kullanılan şerh usulünün geleneksel Kur'an tefsirlerine benzemesinden dolayıdır. Bu doğrultudaki açıklamalar için bkz. 'Âtif el-'Îrâkî, *en-Nez'atu'l-'Akliyye fi Felsefeti İbn Ruşd* (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1984), s. 65; el-Ehvânî, "İbn Ruşd," c. 1, s. 543. *Telhîs* ve *tefsîr* formatına benzer şerhler, Aristotelesçi şârihler arasında ilk defa Afrodisias ve Themistios tarafından kaleme alınmıştır. İbn Bâcce'nin ise daha çok *cevâmî'* formatını tercih ettiği bilinmektedir. Diğer taraftan el-Fârâbî'nin *Nikhomakos'a Etik* tefsiri günümüze kadar ulaşmasa da Endülüs'te bilinen bir eserdir. Detaylı açıklamalar için bkz. Campanini, *An Introduction to Islamic Philosophy*, s. 47.

¹³⁰ Örneğin, el-Fârâbî'nin *Nikhomakos'a Etik* (*Kitâbu'l-Ahlâk*) kitabına yazdığı büyük şerh (*eş-şerhu'l-kebîr*) Endülüs'te bilirse de günümüzde mevcut değildir. Diğer taraftan el-Fârâbî'nin aynı formattaki *Kitâbu'l-İbâra* şerhi ve İbn Tayyib'in mantık tefsîrleri günümüze ulaşabilmiştir. Daha ayrıntılı bilgiler için bkz. Adamson, "Aristotle in the Arabic Commentary Tradition," s. 649.

¹³¹ Örnek kronoloji denemeleri için bkz. Urvoy, "Ibn Rushd," ss. 335-36; Macit, *İbn Rüşd ve Metafizik Şerhleri*, ss. 78-82.

¹³² Taylor, "Averroes," ss. 182-183; Peters, *Aristotle and the Arabs*, ss. 217-219.

(*Metafizik*) *tefsîr* şerhleri takip etmiştir.¹³³ Bu beş tefsîr çalışması, İbn Ruşd'e kadar ulaşan, bin yılı aşkın Aristotelesçi şerh geleneğinin zirvesini oluşturmaktadır.

Aristoteles külliyyatına yazılan bu şerhleri bu üç merhalede ele aldığımızda, onların aynı zamanda küçükten büyüğe doğru, zorluk derecesini ve bilgi düzeyini artıran bir görünümde olduğu gözlemlenmektedir. Buna göre, İbn Ruşd'ün gençlik yıllarında yazdığı küçük şerhler (*cevâmî'*) orta şerhlerden (*telhîs*) önce, orta şerhler de büyük şerhlerden (*tefsîr*) önce yazılmış olup tadrîcî bir görünüm arz etmektedir.¹³⁴ İbn Ruşd'ün gençlik yıllarında Aristoteles külliyyâtını kısa şerhlerle ele alması ve daha sonra bu ilk denemeleri *telhîs* ve tefsîrlerle geliştirmesi, şerh külliyyâtının üç aşamadan oluşan bir şerh programı görüntüsünü kazanmasında etkili olmuştur. Ancak *telhîs* formatındaki şerhlerin halifenin özel talebi doğrultusunda ele alındığını düşünürsek (yani eğer bu yöndeki rivayetleri doğru kabul edersek), o zaman bu ikinci merhaledeki şerh literatürünün İbn Ruşd tarafından şerh programına sonradan ilave edilmiş olması ihtimali vardır. Her iki durumda da İbn Ruşd'ün şerhlerini okuyucunun felsefî gelişimini gözeten belli bir düzen ve sıra içerisinde yazmış olduğunu düşünmek yanıltıcı olmaz.

El-Câbirî'ye göre, İbn Ruşd'ün şerh külliyyâtının bu tadrîcî ve programatik yapısı ve farklı merhalelerde yazılmış şerhlerinin zorluk derecelerinin farklı farklı olması, İbn Ruşd'ün felsefede hakikatin izhar edilmesi ile ilgili özel görüşleri ve öngördüğü pedagojik hedeflerle yakından alakalıdır. Şerh projesine başlarken *cevâmî'* formatına sadık kalması, bu eserlerin felsefeye yeni başlayanlar için uygun bir tarzda, tartışmalı taraflarının gözardı edilerek, hazırlanması gayesini yansıtmaktadır. *Telhîs*lere gelince, onlar kaynak metnin tartışmalı taraflarını ve sâbık şârihlerin görüşlerini de içererek *cevâmî'*lerden daha zordur ve okuyucunun söz konusu tartışmalarla tanıştırılmasını öngörmektedir. *Tefsîr* formatında yazılan beş büyük şerh ise Aristoteles felsefesinin üstünlüğü hakkında İbn Ruşd'de oluşan kesin kanaat doğrultusunda ele alınmıştır. Bu kanaate göre, gerçek anlamda felsefeyi temsil eden tek düşünce olan Aristoteles

¹³³ Tefsîr şerhlerinin Aristotelesçi şerhler arasında en son kaleme alındığı yönünde bir fikir birliği mevcut olsa da bu şerhlerin tam yazılış tarihleri araştırmacılar arasında farklılık gösterebilmektedir. İbn Ruşd'ün kendisi de *Metafizik* tefsirini yaşlılığında kaleme aldığını belirtmektedir; bkz. *Tefsîr*, s. 1664:2-3. Burada tercih ettiğimiz tarihler büyük ölçüde R. Taylor'un tarihlendirmesine dayanmaktadır ; bkz. Taylor, "Averroes: Religious Dialectic," s. 181. Diğer bazı tarihlendirme teşebbüsleri için bkz. Peters, *Aristotle and the Arabs*, ss. 92-93; Urvoy, *Ibn Rushd (Averroes)*, ss. 36-41; Macit, *İbn Ruşd ve Metafizik Şerhleri*, ss. 88-95.

¹³⁴ di Giovanni, "The Commentator: Averroes's Reading of the Metaphysics," s. 62.

düşüncesinin bütün ayrıntılarıyla ortaya konulması ve diğer ‘felsefe’ler karşısındaki yetkinliğinin gösterilmesini zorunludur.¹³⁵

İbn Ruşd’de şerh yazımının küçükten büyüğe doğru devam ettiği yönündeki değerlendirmelerin bazı metinsel dayanakları da mevcuttur. Bazen İbn Ruşd kimi meselelerde değişen kanaatlerinden dolayı erken dönemde kaleme almış olduğu *cevâmî* türündeki şerhlerini tekrar gözden geçirme ihtiyacı duymuştur. Bu yeni kanaatlerini ilgili eserin daha sonraki şerhlerinde (telhis ve tefsir) detaylı bir şekilde gerekçelendirmekle birlikte, sıkça daha önce yazmış olduğu *cevâmî* nüshalarının sayfa kenarlarına bir konudaki değişen fikirlerini eklemiş ve okuyucuyu aynı eserin telhis veya tefsir formatındaki şerhlerine yönlendirmiştir.¹³⁶

Ana hedefi Aristoteles felsefesinin üstünlüğünü ve yetkinliğini gözler önüne sermek olan tefsîr şerhleri için seçilen kitaplara bakıldığında da İbn Ruşd’ün Aristoteles düşüncesiyle ilgili başka bir kanaatini görmek mümkündür. İbn Ruşd’ün gözünde Aristoteles sisteminin esasları *Kitâbu’l-Burhân – es-Semâ’u’t-Tabî’î – es-Semâ’ ve’l-’Âlem – Kitâbu’n-Nefs – Kitâb Mâ ba’ade’t-Tabî’a* eserleri ile tespit edilmiştir. (1) *Kitâbu’l-Burhân (II. Analitikler)* Aristoteles mantığının kalbi mahiyetinde olup ‘felsefe usulü’nün zirvesini oluşturur. Bu kitapta esasları belirlenen ‘burhânî ilim’, sadece Aristoteles felsefesi değil, felsefe olmaya aday olan her düşünce için bir kıstas durumundadır. (2) *Es-Semâ’u’t-Tabî’î (Fizik)* kitabı ise hareket açısından tabîî varlıkları incelemekte olup diğer bütün tabîî ilimlerin esaslarını belirlemektedir. (3) *Es-Semâ’ ve’l-’Âlem (De Caelo)* kitabı, semâvî feleklerin hareketleri ile ilgili bir kitap olarak âlemin kıdemi meselesi etrafındaki tartışmaların kaynağıdır. (4) *Kitâbu’n-Nefs (De Anima)* klasik anlamda psikoloji ilmini kuran bir eser olması itibarıyla aklî süreçler, nefsin bekası vb. önemli konuların vuzuha kavuşturulduğu yerdir. (5) *Metafizik* ise Aristoteles sisteminin zirvesini oluşturmaktadır. Tabiri caizse, *Metafizik*’in Aristoteles sistemindeki yeri, başın bedendeki yeri gibidir.¹³⁷ Bunun nedeni, yukarıda sayılan kitaplar başta olmak üzere, Aristoteles kitaplarında esasları belirlenen ilimlerin tamamı

¹³⁵ el-Câbirî, *İbn Ruşd: Sîra ve Fıkr*, ss. 162-163. El-Câbirî’ye göre, *cevâmî*’leri günümüz lise kitaplarına, *telhîsleri* üniversite kitaplarına ve *tefsîrleri* özel ihtisas gerektiren uzmanlık kitaplarına benzetebiliriz. Benzer değerlendirmeler için bkz. el-’Îrâkî, *en-Nez’atu’l-’Akliyye fî Felsefeti İbn Ruşd*, s. 70.

¹³⁶ Bir örnek vermek gerekirse, *Cevâmî*’in bir yerinde İbn Ruşd açık bir şekilde ilgili meseledeki görüşlerinin daha açık ve doğru bir şekilde *Metafizik* tefsirinde kaleme aldığını belirtmektedir; bkz. İbn Ruşd, *Metafizik Şerhi*, çev. M. Macit (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004), s. 48 (Bundan sonra: *Cevâmî*); Arnzen, *Averroes on Aristotle’s ‘Metaphysics’*, s. 73. Bu bağlamda *De Anima*, *Fizik* ve *Metafizik* *cevâmî* şerhlerinin kısa bir değerlendirmesi için bkz. Herbert A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect and Theories of Human Intellect* (Oxford: Oxford University Press, 1992), ss. 220-222.

¹³⁷ El-Câbirî, *İbn Ruşd: Sîra ve Fıkr*, ss. 163-165.

varlığı/hakikatin bir kısmıyla ilgilenirken, metafizik ilmi varlığı varlık olarak, mutlak anlamda konu edinmektedir. Bu beş kitabın Aristoteles düşünce sistemindeki yeri ve önemine istinaden, İbn Ruşd kendi şerh projesinde de en büyük ilgiyi onlara göstermiştir.

B. 4. ‘Şârih Filozof’ İbn Ruşd

B. 4. 1. Filozof ve Şârih

Bugün felsefecilerin ve felsefe tarihçilerinin Aristoteles düşüncesiyle ilgilenmesi, çoğu zaman antik Yunan kültürünü ve düşünce hayatını anlamaya yöneliktir. Bu yönüyle bu ilgi sıkça tarih bilimine has bir merakla sınırlıdır. Güncel felsefî sorunlara ışık tutmak üzere Aristoteles düşüncesini araştıran insanların sayısı, Aristotelesçiliğin geçmişine nazaran oldukça azdır. Bunun aksine, İbn Ruşd’un ve 17. yüzyıla kadar bütün Aristoteles şârihlerinin Aristoteles düşüncesi ile ilgilenmesi tamamen farklı bir motivasyonun ürünüdür. Şârihlerin nezdinde Aristoteles metni, uzak bir kültürün ürünü olarak tarihî bir doküman değil, hâlihazırdaki en derin felsefî endişe ve sorunların anlaşılmasında ve çözümlenmesinde göz ardı edilemez değere sahip, onlar açısından güncel bir felsefî birikimi temsil etmektedir. Bu doğrultuda İbn Ruşd’un Aristoteles külliyyâtını şerh etmeye yeltenmesi tarihî veya filolojik bir araştırma teşebbüsü değil, her şeyden önce devam eden ve kişisel bir boyutu olan bir varlık araştırmasının doğal bir parçasıdır.

İbn Ruşd’un varlık araştırmasına (felsefeye) büyük ölçüde başka bir filozofun (Aristoteles) eserleri üzerinden, yani bu eserlere şerh yazarak devam etmesi, onun gerçekte bir filozof olarak değerlendirilip değerlendirilemeyeceği meselesini gündeme getirmektedir. Günümüzde birçok araştırmacı tarafından İbn Ruşd’un entelektüel üretimi, şârih kimliği ile sınırlanmakta ve modern Aristoteles çalışmaları bağlamındaki tarihî rolü ile kayıtlanmaktadır.¹³⁸ Diğer taraftan, Aristoteles felsefesine yönelik modern araştırma metodları ve imkânları doğrultusunda, geçmişte büyük öneme sahip olmuş şerh olgusu neredeyse tamamen dışlanmaktadır. Bunun yerine, tarih çalışmaları sayesinde antik Yunan toplumunun kültürü, dini, sosyal organizasyonu vb. konulardaki artan bilgimiz salt Aristoteles metnini açıklayıcı yegâne dış unsurlar addedilmiştir. Bu

¹³⁸ Çarpıcı bir örnek olarak, Steven Harvey’nin de farketmiş olduğu üzere, 1995’te J. Barnes’in editörlüğünde yayınlanan *The Cambridge Companion to Aristotle* adlı kapsamlı çalışmanın sonunda bulunan ve 1500 girdiden oluşan bibliyografyada bir tane İbn Ruşd eseri bulunmamaktadır; bkz. Steven Harvey, “Conspicuous by his Absence: Averroes’ Place Today as an Interpreter of Aristotle,” G. Endress ve J. A. Aertsen (ed.) *Averroes and the Aristotelian Tradition* (Leiden: Brill, 1999) içinde, ss. 48-49.

doğrultuda bazı araştırmacıların gözünde, İbn Ruşd'un Aristoteles'i tercümele aracıliğıyla okuması ve ondan farklı dinî ve kültürel bir muhitte bulunması, onun Aristoteles'in gerçek düşünçesine tam anlamıyla nüfuz etmesini imkânsız kılmıştır.¹³⁹ Bu tür aşırı ifadeler, felsefede şerh tekniğinin entlektüel bir faaliyetten ziyade basit bir filolojik enstrüman olarak addedilmesinden kaynaklanmaktadır.

Sırayla gidecek olursak, İbn Ruşd özelinde şerh ve felsefe, şârih ve filozof kimlikleri nasıl bir ilişki arz etmektedir? Felsefe ile yakından ilgilenen birisi olarak, varlık araştırması söz konusu olduğu zaman birçok filozofun aksine İbn Ruşd niçin şerh tekniğini tercih etmiştir? Tabiri caizse, şerhin olduğu yerde felsefeden hangi anlamda bahsedilebilir sorusunun sorulması gereklidir. Şüphesiz bu sorulara cevap vermek, ancak İbn Ruşd'de şerh olgusunun bazı kilit özelliklerini incelemek, sebep ve amaçlarını ortaya çıkarmakla mümkündür.

İbn Ruşd'un felsefi kitabetine göz atıldığında, Aristoteles eserlerine yazdığı irili ufaklı şerhlerin bu alandaki üretiminin büyük bir kısmını oluşturduğu kolayca tespit edilmektedir. Bununla beraber, şerh formatında olmayan risaleleri dahi, yine Aristoteles düşünçesindeki bazı tartışmalı meselelerin açıklanmasına yönelik kaleme alındığı görülmektedir. Hatta İbn Ruşd'un tıp ve hukuk gibi diğer alanlarda bile sıklıkla şerh tekniğine başvurduğu gözlemlenmektedir.

Şerh tekniğinin İbn Ruşd'un felsefi kitabetini bu ölçüde domine etmesinin nedeni, onun Aristoteles felsefesine nasıl bir gözle baktığı ile yakından alakalıdır. İbn Ruşd'un Aristoteles felsefesini 'felsefe ismini gerçek anlamda hak eden tek felsefe' şeklindeki ifadelerle yüceltmesi, bu felsefenin ulaştığı sonuçların yanısıra, Aristoteles'in bu sonuçları elde etmek için izlediği yola dikkat çekmek içindir. Bundan dolayı, İbn Ruşd'un şerh projesinde mantık kitaplarının şerhleri en çok sayıda olduğu gibi, müstakil risalelerinin büyük bir kısmı da mantık problemleriyle ilgilidir.¹⁴⁰ Bu durum – Meşşâiler

¹³⁹ Dimitri Gutas, "On Translating Averroes' Commentaries," *Journal of the American Oriental Society* 110 (1990), s. 94. Gutas'ın, İbn Ruşd'un *Kitâbu 'ş-Şi'r* (Poetik) şerhi ekseninde dile getirdiği bu iddiaların kısmen cevaplanması için bkz. Charles E. Butterworth, "Translation and Philosophy: The Case of Averroes' Commentaries," *International Journal of Middle East Studies* 26:1 (1994), ss. 19-35. Bununla beraber, *Kitâbu 'ş-Şi'r* (Poetics) dışındaki tercümelerin genellikle çok sayıda olması ve oldukça iyi bir şekilde yapılmış olması İbn Ruşd'un dil engeli ekseninde yargılanmasının önüne geçmektedir. Diğer taraftan, İbn Ruşd'un felsefe ve teolojiyi titiz bir şekilde ayrı tutmaya çalıştığını hatırlayacak olursak, onun Aristoteles'ten farklı bir dine mensup olmasının da şârih kimliğine hanel getirmesinin söz konusu olmayacağını söyleyebiliriz. Gutas'ın bu ve benzeri iddialarının cevaplanmasının bir örneği için bkz. S. Harvey, "Conspicuous by his Absence," ss. 41-46.

¹⁴⁰ İbn Ruşd'un Aristoteles düşünçesinde en çok değer verdiği hususun, bu felsefenin öngördüğü 'menhec' ile alakalı olması hakkında bir değerlendirme için bkz. Muhammed B. Mûrâd, *İbn Ruşd Feylesüfên Mu'âsiran* (Kahire: Mısru'l-'Arabiyye li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2002), ss. 1-2.

olsun Peripatetikler olsun – İbn Ruşd’ün öncellerinin felsefî kitabetinde de aynı şekilde karşımıza çıkmaktadır.

İbn Ruşd’ün gözünde, Aristoteles’in ilim teorisi ve ‘felsefe yapma usulü’nün esaslarını belirlediği mantık sahasındaki diğer metodolojik enstrümanlar evrensel bir tabiata sahiptir. Bu yönüyle Aristoteles, kendisinden önce ve sonra hiçbir insanın başaramadığı düzeyde, her zaman ve ortamda geçerli olacak bir felsefe metodolojisini kurmayı başarmıştır. İşte bundan dolayı, Aristoteles felsefesi diğer bütün ‘felsefe’lerden üstün ve hataları en az olandır (*ekallu’l-mezhebi şukûkan*).¹⁴¹ Dolayısıyla Aristoteles düşüncesi herhangi bir anlamda ‘felsefenin sonu’nu temsil etmemektedir. Böyle bir felsefe tasavvuru doğrultusunda İbn Ruşd, bir taraftan Aristoteles’in ulaştığı sonuçları yeni bir entelektüel ortamda sarahatla ortaya koymaya çalışırken, diğer taraftan bu yeni entelektüel ortamın özel taleplerini karşılamak için Aristoteles’in çizdiği çerçeve dâhilinde yeni felsefî çözümler üretmeye çalışmaktadır.¹⁴² Yine aynı felsefe tasavvuru doğrultusunda İbn Ruşd, Aristoteles metinlerinde bazı iç (metnin düzensizliği, tercüme vs.) ve dış (şerh katmanları) etkenlerin sebep olduğu anlam kapalılığını ortadan kaldırmak için şerh tekniğini en uygun araç olarak görmüştür.

İbn Ruşd’ün felsefe kitabetinde şerh tekniğinin işlevini böylece tasvir ettikten sonra, bir ‘otorite’ye (filozof veya metin) yönelik şerh faaliyeti ile devam eden bir varlık araştırmasının felsefî değerinin ne olabileceği meselesine geçebiliriz. İki entelektüel faaliyet olarak şerh ve felsefe karşı karşıya getirildiğinde, bazı önemli noktalarda birbirinden farklı oldukları kolayca görülebilir. Öncelikle, en geniş anlamda, her yazı ve sözün bir şerh olduğunu söylemek mümkündür. İnsanın, kendisinin dışında bir gerçekliğin varlığını kabul edip bu gerçekliği yazılı veya sözlü olarak ifade etmeye çalışması, bu gerçekliğin ‘şerh’ edildiği anlamına gelmektedir. Bu anlamda her yazar (veya konuşmacı) bu gerçekliğin şârihidir.

Ancak şerhin bu geniş anlamı, buradaki değerlendirmenin dışında kaldığını belirtmek gerekir. Burada şerh, İbn Ruşd’ün felsefî kitabeti özelinde, kaynak metnin tazammun ettiği anlamın araştırılmasıdır; ‘*nass*’ın delâletlerini belirleme ve açıklama işidir. Başka bir ifade ile, şerh, isimlerin anlamları ile etrafındaki diğer isimlerle ve tarihî süreçte biriken delâletleriyle bitleştirme işidir. Şerh, bu yönüyle ‘*nass*’ta içkin olarak bulunan anlam, isim ve delâletleri arasındaki denklikten ileri gelen çeşitli

¹⁴¹ *Tefsîr*, s. 1497:10.

¹⁴² Benzer değerlendirmeler için bkz. Muhammed el-Misbâhî, *el-Vechu’l-Âhar li-Hadâseti İbn Ruşd* (Beyrut: Dâru’t-Talî’a li’t-Tibâ’a ve’n-Neşr, 1998), ss. 75-79.

formların üretilmesi yoluyla ‘*nass*’ı anlama teşebbüsüdür. Bu doğrultuda şerh, etkinliği bu üç unsur (anlam-isim-delâlet) arasında sıkışan bir entelektüel faaliyet olarak ‘*nass*’ın seviyesindedir; felsefe ise doğrudan gerçekliğe yönelen epistemolojik süreçleri ifade eden bir entelektüel faaliyet olarak, bir ‘*nass*’a bağımlı olmak bir yana, bizzat kendi ‘*nass*’ını üretmektedir. Bu anlamda şerh ve felsefe arasındaki fark, birisi (şerh) delâletleri doğru bir şekilde tespit ederek ‘anlam’a ulaşmaya çalışırken, diğeri (felsefe) söz ve gerçeklik arasında bir denklik kurgulayarak ‘hakikat’e ulaşmayı hedeflemektedir. Özetle, felsefe bir yaratma eylemi, şerh ise sâbık bir yaratmayı koruma eylemidir.¹⁴³ Bu açıdan felsefe ve şerh birbirinden farklı, hatta birbirine zıt olan iki entelektüel faaliyet olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bir taraftan burada anahatlarıyla verilen salt felsefî yaklaşımı Aristoteles ile özdeşleştirecek olursak, diğerk taraftan burada teorik çerçevesi çizilen şerh yaklaşımının İbn Ruşd’ün şerh faaliyeti karşısında oldukça yetersiz kaldığı teslim edilmelidir. Bu yetersizliği tasvir etmek için, bir ‘*nass*’a yönelik benimsenebilecek iki farklı şerh yaklaşımı arasında bir ayırım yapmak gereklidir. Birinci yaklaşıma göre şârih, bir önceki paragrafta verilen çerçeveye uygun olarak, ‘*nass*’ı anlama yönünde delâletleri araştırır ve gerekirse onları yeniden yapılandırırken, ‘*nass*’ın sınırları içinde kalmaya özen gösterir; ona alternatif üretmeye kalkışmaz. Bu yaklaşımı benimseyen bir şârih, ‘*nass*’ın karşısındaki edilgenliğini kabul eder ve faaliyetini sadece ‘açıklama’ düzeyinde yürütür. Bu yaklaşımın daha çok kutsal metin şerhlerinde (tefsîr) benimsendiği söylenebilir. İkinci yaklaşıma göre ise yukarıda bahsedilen bütün şerh olanaklarını kullanmakla birlikte, şârih ‘*nass*’ın delâlet ve tertibini değiştirerek ‘*nass*’ın esaslarını yeniden gözden geçirmeye teşebbüs edebilir.¹⁴⁴ Böylece bu yaklaşımla şârih, başka bir ortamda üretilen ‘*nass*’ı yeni ortamın ilmî gereklerine uygun olarak yeniden inşa eder. İbn Ruşd’ün şerh faaliyetine baktığımız zaman, ilerideki bölümlerde daha iyi anlaşılacağı üzere, bu yaklaşımlardan ikincisine daha yakındır.

Buna göre, İbn Ruşd’ün doğrudan ‘gerçekliğin şârihi’ / filozof olarak addedilmesi bu anlamda mümkün olmasa da onu sadece başka bir filozofun yazdıklarının anlamını araştıran bir tarihçi / filolog rolüyle tasvir etmek de mümkün değildir. Aristotelesçi felsefî metodolojinin üstünlüğüne dayanan özel felsefe tasavvuru ve kendisini Aristotelesçi şerh geleneğinin özel bir ‘an’ında bir hakem olarak tayin

¹⁴³ El-Misbâhî, *el-Vechu’l-Âhar li Hadâseti İbn Ruşd*, s. 74.

¹⁴⁴ İlk bakışta, İbn Ruşd’ün şerh faaliyeti konusunda böyle bir ifade aşırıya kaçan bir iddia gibi görünse de bundan sonraki bölümde, *Metafizik cevâmi’* şerhi ekseninde, İbn Ruşd’ün Aristoteles düşüncesini yeniden düzenleme ve alternatif tertipler üretme bağlamında bazı önerileri ele alınacaktır.

etmesi, şerh kitabının bizatihi felsefe değil, söz konusu metodolojinin potansiyel işlevselliğini gözler önüne sermeye yönelik bir teşebbüs olduğunu göstermektedir. Buna göre, İbn Ruşd'ün şerh faaliyeti geçmişe yönelik düzeltici, geleceğe yönelik ise felsefi araştırmanın usulünü tayin edicidir. Başka bir ifadeyle, bir taraftan Aristoteles'in temellerini attığı felsefi araştırma yöntemleri terkedildiğinde karşılaşılan felsefi çıkmazlara dikkat çekilirken, diğer taraftan bu yöntemlerin bizi gelecekte yine 'hakikat'e götüreceği vaad edilmektedir.

Toparlamak gerekirse, en geniş anlamda bir varlık araştırması olarak tabir edilebilecek olan felsefede, İbn Ruşd'ün Aristoteles düşüncesinde matuf bir şekilde faaliyet göstermesi ve felsefi kitabını şerh tekniği ile sınırlı tutması, onun yalın anlamda bir filozof olarak ele alınamayacağını göstermektedir. Bu yalın anlam, filozof adayının başka bir 'otorite'yi aracı olarak kullanmadan dolaysız olarak gerçeklikle ilgilenmesini gerektirdiğini varsaymaktadır. Ancak İbn Ruşd Aristoteles mirasını, felsefi araştırma usulünü önceleyerek okumakta olup felsefenin son bulmasının önüne geçmektedir. Bu açıdan o, bir taraftan felsefi araştırmanın Aristotelesçi bir 'bilinç'le devam etmesini şart koşarken, diğer taraftan felsefenin dogmalaşmadan sonsuza kadar devam edebileceğini ilan etmektedir. Bu anlamda İbn Ruşd, Aristotelesçi bir filozof veya bir 'şârih filozof'tur.

Bununla beraber, Aristoteles metninin malül olduğu bütün eksiklikleri ve dış müdahaleleri göz önüne getirdiğimizde, bir şârihin belli ölçüde 'bağımsızlaşmasını' sağlayacak bir potansiyeli de taşıdığını kabul etmek gerekir. Bundan sonraki başlık altında, İbn Ruşd'ün bu 'boşluklar'dan ne ölçüde yararlanabildiği sorusu ele alınacaktır.

B. 4. 2. Özgünlük Meselesi

İbn Ruşd'ün, polemik eserlerinde serdettiği fikirleri açısından oldukça özgün olduğunu kabul etmekle birlikte, bu çalışma açısından açıklığa kavuşturulması gereken husus, Aristoteles şerhleri ekseninde İbn Ruşd'ün özel felsefi etkinliğidir. Buna göre, şerh edilen metin ile mutâbık olmayı bir prensip olarak kabul eden İbn Ruşd'ün, hangi anlamda ve ne ölçüde bağımsız felsefi karakterinden söz edilebilir? Şerh tekniğinin, şârihin fikir geliştirmesi ve anlatım biçimleri üzerinde doğrudan etkili olması, şârihin özgün fikirlerini arz etmesini oldukça zorlaştırmaktadır.

İbn Ruşd'e gelene kadar Aristoteles metni üzerinde bin yılı aşan kesintisiz bir şerh geleneğinin varlığı başlıca iki hususa işaret etmektedir. Birincisi, Aristoteles

düşünce sisteminin, iki bin yıla yakın bir süre boyunca, farklı kültürlerde yetişen birçok düşünce adamının felsefî faaliyetini belirleyebilecek ‘otoriter’ yapısıdır. Aristoteles düşüncesinin bu otoriter yapısı, bu düşüncenin ‘içeriğinin’ yüksek felsefî değer taşıdığı yönündeki kanaatlerden ileri gelmektedir. İbn Ruşd’ün Aristoteles külliyyâtını şerh etmeye değer bulmasının arkasındaki temel saikler de bu şekilde anlaşılabilir.¹⁴⁵ Aristoteles metninin şerh edilmesini gerekli kılan ikinci husus ise Aristoteles düşüncesinin aktarıldığı materyalin birçok açıdan noksanlıklarla malül olmasıdır. Aristoteles metninin barındırdığı malum güçlükler, bu metnin tekrar tekrar şerh edilmesini gerekli kılmıştır. Buna, bu düşüncenin nesilden nesile, kültürden kültüre aktarılırken uğradığı değişiklikler de eklendiğinde, İbn Ruşd’ün nezdinde şerh tekniğinin diğer tercih nedenleri de kendini belli etmektedir.¹⁴⁶

Öncelikle İbn Ruşd’ün düşünce mirasının tamamının –hangi formatta olursa olsun– Aristoteles veya başka birisine ait değil, bizzat İbn Ruşd’e ait olduğu gerçeğinin teslim edilmesi gerekmektedir. Onun felsefe alanında Aristoteles’e ve onun düşüncesine üstün bir yer atfetmesi, başlı başına İbn Ruşd’e ait bir felsefî kanaat özelliğini taşımaktadır. Bununla beraber, Aristoteles düşüncesine yazılmış şerhlerde, bu düşünceye İbn Ruşd’ün özgün felsefî katkılarını ayırtırmak her zaman kolay değildir. Diğer taraftan, Aristoteles’in felsefî söyleminin girift yapısı, birçok üstü kapalı göndermenin neden olduğu belirsiz delâletlerin çokluğu, sıkça yapılan özetler, konuların yarıda kesilmesi vb. durumların oluşturduğu fikrî ‘boşluklar’, bir şârihi, şerhin de ötesinde bizzât fikir üretmeye sevk etmektedir. *Metafizik* özelinde ise materyalin tamamlanmamış olması, geçirdiği birçok edisyon denemesi ve bu eserin işlediği konunun tabiatı gereği söz konusu ‘boşluklar’ daha da sık olarak karşımıza çıkmaktadır.¹⁴⁷

İbn Ruşd’ün, Aristotelesçi bir şârih kimliğinin ötesinde, özgün felsefî fikirlerini bizzat şerhlerde bulunduğu inanan bazı araştırmacılar ise onun tercih ettiği şerh formatları arasında bir ayırım gözetmektedir. Buna göre, Aristoteles metninin tamamını alıntılıyıp kesit kesit ilerleyen şerhlerde (*tefsîr*), kaynak metnin tertibinin ve akıl yürütmelerinin zorunlu olarak takip edilmesi sonucu, şârihin öznel müdahaleleri için

¹⁴⁵ El-Misbâhî’ye göre, Aristoteles ile şârihlerin arasındaki ilişki bir nevi fiil – infial ilişkisi düzleminde ele alınabilir. Aynı şey kaynak metin ile şerh arasındaki ilişki için de geçerlidir; bkz. el-Misbâhî, *el-Vechu’l-Âhar li Hadâseti İbn Ruşd*, s. 72.

¹⁴⁶ Ruth Glasner bu durumu İbn Ruşd’ün *Fizik* şerhleri özelinde oldukça açık bir şekilde ortaya koymaktadır; bkz. Ruth Glasner, *Averroes Physics: A Turning Point in Medieval Natural Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 2009), ss. 3-5.

¹⁴⁷ *Metafizik*’in bu durumları bundan sonraki bölümde daha ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

çok kısıtlı bir alan mevcuttur. Diğer taraftan, özellikle *cevâmi'* formatında İbn Ruşd'ün elinin daha serbest olduğu ve bunun sonucunda Aristoteles düşüncesini özgün bir şekilde yeniden yapılandırabildiği görülmektedir. *Cevâmi'*lerle beraber İbn Ruşd'ün müstakil risaleleri de onun bu nisbî bağımsızlığının öne çıktığı yerler olarak değerlendirilebilir.¹⁴⁸

Bu tür değerlendirmelerin haklılık payı olsa da başka bir açıdan bakıldığında *tefsîr* şerhleri İbn Ruşd'ün kendi felsefî görüşlerini ortaya koymak için elverişli bir yer olmuştur. Öncelikle format açısından bu tür çalışmaların en kapsamlı olması itibariyle, İbn Ruşd kaynak metnin hedeflediği anlamı açıkladıktan sonra, ilgili konuda sâbık şârihlerin katkıları veya yanlış yönlendirmelerini ele almakta ve kendi benimsediği görüşün gerekçelerini sıralayabilmektedir. Bunun yanında, daha önce bahsedilen ve Aristoteles metninin içkin olarak sahip olduğu anlatım kopuklukları, girift ifadeler, delâletlerin belirsizliği vb. hususlar İbn Ruşd için başlı başına bir ihdâs alanı açmıştır.¹⁴⁹ Buna ilaveten, İbn Ruşd sıkça Aristoteles'in söylediğinin de ötesine geçerek, Aristoteles'in suskun kaldığı veya bilerek kesin bir dil kullanmaktan çekindiği bazı mevzuların da açıklığa kavuşturulmasını istemektedir.¹⁵⁰ Bu çalışmanın daha sonraki bölümlerinde daha ayrıntılı olarak ele alınacağı üzere, *Metafizik*'in *Zeta* ve *Lambda* kitaplarının şerhleri, İbn Ruşd'ün bu anlamda oldukça etkin olduğu yerlerden bazılarıdır. Örnek vermek gerekirse, *Metafizik* ve *Fizik* tefsirlerindeki kozmik akıllar meselesi veya *De Anima* tefsirindeki akıl nazariyesi, Aristoteles'ten ziyade İbn Ruşd'ün ismiyle anılmaktadır.¹⁵¹

¹⁴⁸ Bu yöndeki değerlendirmelerle sıkça karşılaşıyor olsak da burada örnek teşkil etmesi açısından bkz. Arnaldez, *Averroes: A Rationalist in Islam*, s. 31; Leaman, *An Introduction to Classical Islamic Philosophy*, s. 226.

¹⁴⁹ Benzer değerlendirmeler için bkz. Genequand, *Ibn Rushd's Metaphysics*, ss. 1-2 ("Introduction" kısmı); Campanini, *An Introduction to Islamic Philosophy*, s. 47.

¹⁵⁰ Leaman'a göre, Aristoteles bir meselenin gerçek doğası hakkında tereddüt içinde kaldığında sıkça spekülâtif bir dil kullanmakla yetinmiştir. Daha sonra gelen şârihler için bu tür yerler kendi felsefî anlayışlarını konuşturmaları açısından oldukça verimli olmuştur; bkz. Leaman, *An Introduction to Classical Islamic Philosophy*, ss. 227-228. İbn Ruşd'ün şu sözleri de bu hususu vurgulamaktadır: "Bu şeyi Hakîm bahislerden hiçbir bahiste açıkça dile getirmese de onun sözlerinin verdiği [anlam] budur." Bkz. *Tefsîr*, s. 1474:7-8.

¹⁵¹ Campanini, *An Introduction to Islamic Philosophy*, ss. 47-48; Leaman, *An Introduction to Classical Islamic Philosophy*, ss. 226-227. Bu konu hakkında derli toplu bir değerlendirme için bkz. Arthur Hyman, "İbn Rüşd'ün Akıl Teorisi ve Eski Şârihler," çev. A. Arkan, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6 (2002), ss. 47-57.

B. 4. 3. İbn Ruşd'ün Ardından

İslam dünyasında İbn Ruşd'ün öngördüğü formda felsefenin devam etmemesi, özellikle Batıdaki felsefe tarihçileri tarafından uzun süre boyunca İslam felsefesinin sonu olarak değerlendirilmiştir. Son zamanlarda ise bu tez yavaş yavaş terk edilmektedir. Artan bir sıklıkla dillendirilen yeni anlayışa göre, İbn Ruşd'ün vefatından sonra İslam dünyasında felsefe tamamen sahneden çekilmese de onun 'asla dönüş' şiarıyla canlandırmaya çalıştığı Aristotelesçi temellere dayanan felsefi araştırma geleneği maalesef pek taraftar bulabilmiş değildir. İbn Ruşd'ün önderliğinde ve onun tasarladığı biçimde bu felsefe tasavvurunun İslam dünyasında bir ekol haline dönüşmemesinin birçok nedeni sayılabilir. Bunların başında Endülüs'ün değişken siyasi iklimi ve Muvahhidler'in başlattığı ideolojik ve kültürel reformların kısa sürede terk edilmesi gelmektedir. Bununla beraber, Endülüs'ün İslam coğrafyasının en batısında bulunması, burada baş gösteren fikrî hareketlerin bu geniş coğrafyanın diğer bölgelerine yayılmasını zorlaştırmıştır.¹⁵²

13. yüzyıldaki Müslüman toplumların ve entelektüel sınıflarının İbn Ruşd'ün miras bıraktığı bu yeni felsefe anlayışına rağbet etmedikleri görülmektedir.¹⁵³ Bir taraftan bu ilgisizliğin kuşkusuz derin sosyo-politik nedenleri bulunurken, diğer taraftan İslam coğrafyasının büyük bir bölümünde felsefi düşünce ve araştırma İbn Sînâcı bir tarzda ilerlemeye devam etmiştir. Daha önce değinildiği gibi, İbn Ruşd'ün temel felsefi amaçları arasında, başta İbn Sînâ'nın sentezci yaklaşımı olmak üzere, İslam felsefesinin genel teveccühünü değiştirme, yani saf Aristoteles çizgisine getirme hedefi en başta gelmekteydi. Buna rağmen, 13. yüzyıla gelindiğinde İslam coğrafyasının doğusunda 'otoriter metinler'e giden yol İbn Sînâ'nın eserleri içinden geçtiği söylenebilir.¹⁵⁴ Buna paralel olarak da şerh yazımı artık Aristoteles'in eserleri değil, İbn Sînâ'nın eserleri üzerinde devam etmiştir.¹⁵⁵

¹⁵² Anna Akasoy, "Averroes," A. Grafton ve diğerleri (ed.), *The Classical Tradition* (Cambridge: Belknap Press, 2010), s. 111; Campanini, *An Introduction to Islamic Philosophy*, s. 30. İbn Ruşd'ün hayatının sonuna doğru sürgün edilmesi ve kitaplarının yakılması hakkında bkz. Renan, *İbn Ruşd ve 'r-Ruşdiyye*, ss. 47-52; Montada, "Materials on Averroes' s Circle," ss. 251-255; Muhammed 'A. el-Câbirî, *el-Musakkaşûn fi'l-Hadâratî'l-'Arabiyye: Mihnetu İbn Hanbel ve Nekbetu İbn Ruşd* (Beyrut: Merkezu Dirâsâti'l-Vahdeti'l-'Arabiyye, 2000), ss. 119-153.

¹⁵³ İbn Ruşd'ün Müslüman coğrafyasındaki sönük etkisi hakkında bkz. Macit, *İbn Rüşd ve Metafizik Şerhleri*, ss. 71-73.

¹⁵⁴ Peters, *Aristotle and the Arabs*, s. 217.

¹⁵⁵ Wisnovsky, "The Nature and Scope of Arabic Philosophical," ss. 157-58. İbn Ruşd'den sonra İslam felsefesinin durumu hakkında detaylı bilgi için bkz. Mahmut Kaya, "İbn Rüşd Sonrası İslam Felsefesinin Durumu," T. Özdeş (ed.), *Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu, İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek II* (Sivas: Asitan Yayınları, 2009) içinde, c. 1, ss. 75-80.

Bir bütün olarak İbn Ruşd'ün felsefî anlayışı İslam düşüncesinde pek bir iz bırakamamış gibi gözükmektedir. Felsefe ise özellikle el-Ğazâlî'nin çabaları sonucu, Yunan felsefî mirasına bağlı olarak otonom bir disiplin olarak değil, daha çok tasavvuf, Şîî maneviyâtı ve kelâmıla iç içe hayatına devam etmiştir. Her ne kadar geçmişlerin felsefî birikimi geleneğe bağlı ulemanın entelektüel kavrayışını derinleştirirse de yeni ilmî ortamlarda İbn Ruşd'ün felsefî ideali kendine yer bulamamıştır.¹⁵⁶

Felsefî mirasına yönelik bu talihsiz ihmalden dolayı, İbn Ruşd İslam dünyasında daha çok hukukçu kişiliğiyle hatırlanmıştır. Bunun aksine, önce İbranice ve daha sonra Latince yapılan çeviriler yoluyla Avrupa'da öncelikli olarak Aristoteles şârihi olarak tanınmıştır. Genel kanaate göre, Musa b. Meymûn (ö. 1204) ve arkadaşlarının İbn Ruşd'ün şerhlerinden övgüyle bahsetmesi, onun şerhlerinin çok geçmeden yoğun bir şekilde İbranice'ye çevrilmeye başlamasına neden olmuştur.¹⁵⁷ Yahudi teologları arasında Aristoteles felsefesinin aniden canlanması, kısa zamanda aynı ilginin Hıristiyanlar tarafından da gösterilmesine neden olmuştur.¹⁵⁸ Aristoteles felsefesine yönelen Avrupa entelektüel sınıflarının İbn Ruşd'ü bu felsefenin tek sözcüsü olarak görmesi, ona yönelik tepkilerin de değişen şartlarda bazen olumlu bazen de olumsuz olmasına neden olmuştur.¹⁵⁹ Kısaca söylemek gerekirse, 13. yüzyılın başlamasıyla Aristoteles felsefesinin Avrupa'da kısa zamanda düşünce hayatına büyük ölçüde egemen olmasının ana sebebi, İbn Ruşd'ün şerhlerinin taşıdığı yeni felsefî ve bilimsel vizyonun hak ettiği biçimde takdir edilmesidir. Bu tarihten itibaren Avrupa düşüncesinde İbn Ruşd 'Şârih' (*The Commentator*) olarak anılmış ve Aristoteles felsefesinin en önemli otoritesi olarak bilinmiştir.¹⁶⁰

Ortaçağ'ı takip eden dönemlerde, özellikle yeni coğrafi ve bilimsel keşifler eşliğinde Avrupa felsefesinin artan dinamizmi ve zaman zaman oldukça köklü düşünsel dönüşümler geçirmesi Aristoteles felsefesine bazı alternatiflerin ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir. Aristoteles felsefesinin Avrupa düşüncesindeki merkezî yerini

¹⁵⁶ Genequand, "Metaphysics," s. 798; Mûrâd, *İbn Ruşd Feylesûfen Mu'âsiran*, ss. 15-20.

¹⁵⁷ Bu konudaki değerlendirmeler için bkz. Fraenkel, "Philosophy and Exegesis in al-Farabi, Averroes, and Maimonides," ss. 120-25.

¹⁵⁸ Şeniz Yıldırım, "İbn Ruşd Felsefesinin Latin Dünyasında Tanınması ve Latin İbn Ruşdçülüğü," *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14:25 (2012/1), s. 98.

¹⁵⁹ İki yöndeki tepkilerin kısa bir değerlendirilmesi için bkz. Harry A. Wolfson, "The Twice-Revealed Averroes," *Speculum* 36:3 (1961), ss. 373-382.

¹⁶⁰ İbn Ruşd'ün özellikle *Metafizik* şerhleri ile Latin dünyasına etkisi hakkında kısa bir değerlendirme için bkz. di Giovanni, "The Commentator: Averroes's Reading of the Metaphysics," ss. 88-94 (ss. 59-94). İbn Ruşd'ün Avrupa felsefesi üzerindeki etkisi hakkında bkz. Andres Martinez Lorca, "İbn Ruşd'ün Skolastik ve Rönesans Felsefesi Üzerindeki Etkisi," T. Özdeş (ed.), *Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu, İbn Ruşd'ü Yeniden Düşünmek*, II (Sivas: Asitan Yayınları, 2009) içinde, c. 2, ss. 99-108; Macit, *İbn Ruşd ve Metafizik Şerhleri*, ss. 74-78.

kaybetmeye başlaması, doğal olarak bu felsefenin şârihlerinin de aynı şekilde güncel felsefî araştırmalardan uzak tutulmasına yol açmıştır.¹⁶¹ Ne var ki Aristoteles'in düşünce mirasına yönelik 18. ve 19. yüzyılda hızlanan tarihî ve filolojik çalışmalar kısa zamanda ilk meyvelerini vermeye başlamıştır. Immanuel E. Bekker'in (ö. 1871) editörlüğünde 1831-1870 yılları arasında yayınlanan ve günümüzde kullanıldığı şekliyle Aristoteles külliyyatının standart edisyonunu vücuda getiren çalışma en dikkate değer olanıdır.¹⁶² Bu çalışma ile birlikte Aristoteles felsefesi yeniden akademik camianın odağı haline gelirken, çok geçmeden Aristoteles külliyyatının ayrılmaz parçası olarak addedilen şerh literatürü de benzer bir ilgiye mahzar olmuştur. Hermann A. Diels'in (ö. 1922) editörlüğünde 1882 – 1909 yılları arasında yayınlanan *Commentaria in Aristotelem Graeca*'nın günümüzde de devam eden Aristoteles şârihlerine yönelik ilginin yeniden canlanmasında rolü büyük olmuştur.¹⁶³ Bu bağlamda, R. Sorabji'nin baş editörü olduğu, Londra Kings College merkezli *Ancient Commentators on Aristotle* projesi hala devam etmekte olup Aristoteles şârihlerine ait günümüze kadar ulaşan bütün çalışmalarının eleştirel yayını hedeflemektedir. Bu proje dâhilinde 1987 – 2012 yılları arasında 100 cilt neşredilmiştir. Nihâî şekliyle İbn Ruşd'e ait Arapça, İbranice ve Latince olarak bulunan bütün şerhlerin neşri de planlanmaktadır.

C. Metafizik ve Şerhi

Bugün elimizde *Metafizik* başlığını taşıyan Aristoteles'e ait eser, genelde Yunan alfabesinin ilk on üç harfiyle veya Roman sayılarıyla isimlendirilen on dört kitap veya risaleden oluşur (ilk iki kitap *Büyük Alfa* ve *Küçük Alfa* olmak üzere aynı harfle anılır). Aristoteles'in bu kitabı Platon'un okulundan ayrılıp Atina'da kendi okulunu kurduktan sonraki (yaklaşık M.Ö. 335) senelerde yazdığı düşünülmektedir. Aynı zamanda *Metafizik* eseri (en azından büyük bir kısmı) filozofun en son yazdıklarından biri olarak kabul edilmektedir. İçeriğin dağınıklığı ve eserin tamamlanmamış olması, elimizdeki metnin büyük ihtimalle Aristoteles'in ders materyalinden ibaret olduğu yönünde bir

¹⁶¹ Bu hususta kısa bir örneklendirme için bkz. Harold Stone, "Avrupalılar Neden İbn Rüşd'ü Okumaktan Vazgeçti? Pierre Baile Örneği," çev. Ş. Korkut, *Hece Aylık Edebiyat Dergisi* 18:210 (2014), ss. 148-158.

¹⁶² Bu çalışma Aristoteles eserleri söz konusu olduğu zaman, günümüzde en yaygın biçimde kullanılan standart referans formatının kaynağıdır. 5 ciltten oluşan bu çalışmanın, 1. ve 2. ciltleri (ed. I. Bekker, 1831) Aristoteles'in eserlerini kapsamaktadır. 3. cilt (ed. C. A. Brandis, 1831), Aristoteles eserlerinin Latince çevirilerinin bir seçkisini içerirken, 4. cilt (ed. C. A. Brandis, 1836) Aristotelesçi şerhlerden oluşan bir seçkidir. 5. cilt (ed. V. Rose, 1870) ise Aristoteles'e atfedilen bir fragmanlar koleksiyonu, *Metafizik*'in *Beta*, *Gamma*, *Mu* ve *Nu* kitaplarının Surianos'a ait şerhlerini (ed. H. Usener) ve H. Bonitz'in hazırladığı *Index Aristotelicus*'u içermektedir. Bu eserin tam adı, *Aristotelis Opera, edidit Academia Regia Borussica. Accedunt Fragmenta Scholia Index Aristotelicus* şeklindedir.

¹⁶³ Bu eser akademik dünyada CAG kısaltmasıyla meşhurdur. Aristoteles şerh geleneğinin sadece Yunanca yazılmış kısmını kapsayıp (Peripatetikler ve Neoplatonistler) 23 ciltten oluşmaktadır.

kanaatin oluşmasına yol açmıştır.¹⁶⁴ Günümüzde felsefe tarihçilerinin Aristoteles'in *ezoterik* eserleri olarak tanımladıkları gruba dâhildir.

Bu noktada *Metafizik*'in kısa bir özetini vermek uygun olacaktır:

1. **Büyük AlfaAlfa (I, el-Elifu'l-Kubrâ)**¹⁶⁵ bir giriş niteliğinde olup ilk ilkeler veya eşyanın ilk nedenlerin ilmi olarak metafiziği sunmaktadır. Aynı zamanda Thales'ten Platon'a kadar, birçok filozofun ilk ilkeler (*arkhai*) hakkındaki görüşlerini kısa bir özet şeklinde sunmaktadır.
2. **Küçük Alfa (II, el-Elifu's-Suğrâ)** daha çok metodolojik bir içeriğe sahip ikinci bir giriş kitabıdır. Sınırsız teselsülün imkânsızlığı ve bir ilk sebebin zorunluğu üstünde durmaktadır. Bu fikir daha sonra *Lambda* kitabında geliştirilecek ve Aristoteles ilâhiyatının en temel prensiplerinden birisi sayılacaktır.
3. **Beta kitabı (III, el-Bâ)** felsefe ile ilgili olan 14 sorunsallardan (*aporiai, eş-şukûk*) oluşan uzun bir liste içerir. Bu sorunsallar sistematik bir görünüm arz etmezler ve *Metafizik*'in konularıyla ve diğer kitaplarıyla ilişkisi tartışma konusudur.
4. **Gamma kitabı (IV, el-Cîm)**, Aristoteles'in metafiziği varlık olarak varlığın ilmi olarak ilk defa tanımlamaya çalıştığı yerdir. Bununla beraber, bu kitabın temel konusu, çelişmezlik ilkesi ve üçüncü şıkkın imkânsızlığı gibi mantık ilkelerinin metafiziksel araştırmalardaki anlamını ortaya koymaktır.
5. **Delta kitabı (V, el-Dâl)**, kırka yakın felsefî terimin tanımlandığı bir felsefe sözlüğüdür.
6. **Epsilon kitabı (VI, el-Hâ)** çok kısa olup varlık olarak varlığın ilmi metafiziğe dönüş yapar ve ilimler tasnifi içinde metafiziğin yerini belirlemeye çalışır.
7. **Zeta (VII, ez-Zey)**,
8. **Eta (VIII, el-Hâ veya el-Vâv)** ve
9. **Theta (IX, et-Ṭâ)** kitapları bir bütün oluşturur ve genelde *Metafizik*'in merkezî bölümleri olarak addedilir. Bu kitapların ana teması cevherin (*ousia*) tanımlanması, madde ile suret, kuvve ile fiil, oluşum ve değişim ile

¹⁶⁴ Jaeger, *Aristotle: Fundamentals*, s. 168.

¹⁶⁵ Parantez içinde *Metafizik* kitaplarının isimlerinin, İbn Ruşd tarafından uygun görülen Arapça muadilleri bulunmaktadır; bkz. *Tefsîr*, ss. 1397-1405.

bağlantısının incelenmesinden ibarettir. Aristoteles'in ontolojisi denildiği zaman genelde bu kitaplar kastedilmektedir.

10. **İota kitabı (X, el-Yâ)** birlik ve çokluk meselesi ile ilgilidir.
11. **Kappa kitabı (XI, el-Kâf)** ise *Gamma*, *Delta* ve *Epsilon* kitapları (IV, V ve VI) ile *Fizik*'in bazı bölümlerinin özeti mahiyetindedir.
12. **Lambda kitabında (XII, el-Lâm)** Aristoteles varlık ve ilk ilkelerin araştırmasına dönüş yapmaktadır. Bu kitap Aristoteles'in teolojisinin, yani 'hareketsiz muharrik'lerinin açıklamasını içerir.
13. **Mu (XIII, el-Mîm)** ve
14. **Nu kitapları (XIV, en-Nûn)** ise matematik felsefesi ile ilgili olup sayıların ontolojik statüsünü incelemektedir. Bununla beraber, Platon'un idealar teorisi Aristoteles tarafından bu kitaplarda farklı açılardan bir kez daha eleştirilir.¹⁶⁶

C. 1. *Metafizik* Şerhinin Tarihçesi

Tarih boyunca Aristoteles felsefesi ekseninde vücuda gelen şerh geleneğinin geniş literatürüne bakıldığında, *Metafizik* üzerinde nispeten az şerh yapıldığı ve buna bağlı olarak günümüze kadar çok sınırlı sayıda ulaşabildiği gözlemlenmektedir. Bunun başlıca iki nedeni vardır: (1) Aristoteles'in *Metafizik* eseri, onun felsefî sisteminin zirvesini oluşturduğundan bu felsefe ile ilgilenen sonraki filozof ve şârihler öncelikle sırayla mantık ve tabiat alanındaki eserlerine eğilmiştir. Aristoteles felsefî mirasının kapsamlılığını göz önüne alarak, *Metafizik*'te işlenen meselelere genellikle uzun bir felsefî araştırmanın sonuna doğru gelineceğini tahmin etmek zor değildir.¹⁶⁷ (2) Geçmişte, özellikle antik Yunan'daki felsefe öğrenim programlarında – (1)'e bağlı olarak – *Metafizik* müfredâtın sonunda yer almış ve değişik nedenlerden dolayı bu aşamaya nadiren ulaşılmıştır. Bu durum, orantılı bir şekilde, mantık kitaplarına yazılmış şerhlerin en çok sayıda olması ve tabiat alanındaki şerhlerin, (*Fizik*, *De Caelo*, *Meteoroloji* vd.) mantık şerhlerinden daha az olsa da *Metafizik* şerhlerinden daha çok olması ile daha açık hale gelmektedir.

Antik felsefenin İslam dünyasına girişinden önceki dönemden günümüze kadar ulaşan sadece dört *Metafizik* şerhi bulunmaktadır. Bunlar, Afrodisias'a ait *Metafizik*'in

¹⁶⁶ *Metafizik* kitaplarının daha ayrıntılı bir tanıtımı için bkz. Macit, *İbn Rüşd ve Metafizik Şerhleri*, ss. 16-27.

¹⁶⁷ Ayrıca Aristoteles eserlerine yazılan şerhlerin büyük bir kısmı Neoplatonistler gibi, başka bir felsefî akımın müntesipleri tarafından gerçekleştirildiği düşünülürse – ki onlar için metafizik alanda baş otorite Platon'dur – *Metafizik* şerhlerinin azlığı daha da açık hale gelmektedir.

ilk beş kitabının şerhi (A-Δ), Surianos'a (ö. 437) ait dört kitabın (B, Γ, M ve N) şerhi, Asclepius'a (ö. 570) ait yedi kitabın (A-Z) şerhi ve Sahte-Afrodisias'a ait dokuz kitabın (E-N) şerhi bulunmaktadır.¹⁶⁸

Bunlara ilaveten, bugün elimizde Nicolaus of Damascus (1.yy)'a ait *Peri tēs Aristotelous Filosofias* (Aristoteles Felsefesi Üzerine) adlı bir eseri bulunmaktadır. Bu eserin orijinal Yunanca nüshası kayıp olsa da Süryânice ve Arapça tercümeleri elimizde mevcuttur. Bu eser tam anlamıyla bir şerh sayılmasa da *Metafizik*'i de içeren geniş anlamda bir Aristoteles felsefesi şerhidir. Nicolaus'un bu eserinin İbn Ruşd'un *Metafizik* tefsirinde kullanıldığı görülmektedir.¹⁶⁹

Sayılan bu *Metafizik* şerhlerinin haricinde antik Yunan'dan bize kadar intikal edebilmiş başka bir *Metafizik* şerhi bulunmamaktadır. Simplikos'un *De Caelo* şerhi vasıtasıyla Porfurios'un yazdığı *Lambda* şerhine ait iki küçük alıntı ile Themistios'a ait *Lambda* telhisinin (*paraphrase*) bazı fragmanları dışında, kaynaklarda zikredilen diğer *Metafizik* şerhleri (parça parça da olsa) hakkında pek bir bilgiye sahip değiliz.¹⁷⁰ Örneğin, kaynaklarda *Metafizik* şârihleri olarak anılan Atinalı Aspasius, Mytilene'li Aristoteles ve Sidon'lu Boethus'un şerhleri hakkında herhangi bir bilgi elimizde bulunmamaktadır.¹⁷¹

Bununla beraber, burada verilen bilgiler doğrultusunda, kendisinden sonraki yüzyıllarda değişik felsefî çerçevelerde yapılan metafiziksel araştırmalarda Aristoteles'e pek yer verilmediği sonucu çıkarılmamalıdır. Plotinos'un *Enneadlar* adlı eserinden John Filoponos'un felsefî eserlerine kadar, Stoa okulundan Hıristiyan teologlarına kadar

¹⁶⁸ Bu şerhlerle ilgili daha detaylı bilgi için bkz. Bonadeo, *'Abd al-Latîf al-Bagdâdî's Philosophical Journey*, ss. 21-27. Önceleri *Metafizik*'in bütün kitaplarının şerhini içeren ve Afrodisias'a atfedilen 12. yüzyıldan kalma bir el yazmasına dayanan eserin bugün sadece ilk beş kitabının (A-Δ) Afrodisias'a ait olduğu kabul edilmektedir. Δ'dan sonraki kitapların (E-N) ne zaman kaleme alındığı kesin olmayıp sahte-Afrodisias olarak adlandırılan meçhul bir yazara atfedilmektedir. Afrodisias'a ait *Metafizik*'in bütün kitaplarını kapsayan tam eksiksiz şerh 6. yüzyıla kadar dolaşımında kaldığı tespit edilebilmektedir (s. 21). Afrodisias'ın *Metafizik* şerhi hakkında daha detaylı bilgi için bkz. Alexander Aphrodisias, *On Aristotle's Metaphysics I*, İng. çev. W. E. Doodley (Londra: Duckworth, 1989).

¹⁶⁹ Bonadeo, *'Abd al-Latîf al-Bagdâdî's Philosophical Journey*, s. 24. İbn Ruşd çoğu zaman kullandığı kaynakları ismen zikretmekten çekinmemektedir. Nicolaus of Damascus (Nikülâus ed-Dimeşkî)'a ait örnek bir referans için bkz. *Tefsîr*, s. 1405:4-8.

¹⁷⁰ Bonadeo, *'Abd al-Latîf al-Bagdâdî's Philosophical Journey*, ss. 24-25. Themistios'un *Lambda* telhisine ait fragmanlar orijinal Yunanca olarak değil, Ebû Bişr el-Mattâ veya Huneyn b. İshak'ın Arapça tercümesi olarak bulunmaktadır.

¹⁷¹ Bonadeo, *'Abd al-Latîf al-Bagdâdî's Philosophical Journey*, s. 21; Fazzo, "Aristotelianism as a Commentary Tradition," s. 5. Henry J. Blumenthal'a göre, bazı araştırmacılar tarafından zikredilen İamblikos'a ait bir *Metafizik* şerhinin varlığı, delil yetersizliğinden dolayı zayıf bir ihtimal olarak değerlendirilmelidir. Ona göre, şerhten ziyade, İamblikos'un *Metafizik*'te ele alınan bazı meseleler üzerinde yazmış olması daha muhtemeldir. Daha ayrıntılı değerlendirmeler için bkz. Henry J. Blumenthal, "Iamblichus as a Commentator," *Syllecta Classica* 8 (1997), ss. 5-6.

Aristoteles'in metafiziği daima gündemde kalmıştır. Ancak şerh literatürü açısından bakıldığında, diğer kitaplara yönelik gösterilen ilginin yanında *Metafizik*'in gölgede kaldığı söylenebilir.

Aristoteles'in *Metafizik*'inin İslâm dünyasındaki serüveni ise çok farklı olmuştur. İbn Ruşd'e kadar, İslam dünyasında iki yüzyılı aşan bir süre boyunca devam eden Aristotelesçi şerh geleneği, daha önceki şerh dönemlerine benzer bir şekilde, öncelikle mantık külliyyâtı üzerinde odaklanmıştır. Bunun yanında Aristoteles'in tabiat, ahlâk ve psikoloji alanındaki eserleri üzerinde birçok şerh yazılmışsa da İbn Ruşd'e kadar *Metafizik* üzerinde gerçek anlamda bir şerh yazılmamıştır.¹⁷² Bununla birlikte, yine önceki dönemlere benzer bir şekilde *Metafizik*'in, muhtevası itibariyle İslam felsefesine büyük etkisi olmuştur. Başta *Lambda* kitabı olmak üzere, *Metafizik*'i bir an için göz ardı edecek olursak, İslam düşüncesindeki metafiziksel doktrinlerin anlaşılmasının oldukça zorlaştığı görülecektir. Bunun yanında, İslam felsefesinde bir ilim ve araştırma disiplini olarak metafizik, '*ilk felsefe*' namıyla daima ayrıcalıklı bir yere sahip olmuştur. Bu doğrultuda, el-Kindî'nin başta *Fi'l-Felsefeti'-Ûlâ* olmak üzere, diğer birçok risalesi; el-Fârâbî'nin başta *Kitâbu'l-Hurûf* ve *Fi Agrâd Mâ ba'ade't-tabî'a* eserleri olmak üzere, diğer birçok eseri; İbn Sînâ'nın başta *eş-Şifâ*'nın *el-İlâhiyyât*'ı ve *Danişnâme-i 'Alâ-i* olmak üzere, diğer birçok eseri birer şerh olmasa da herşeyden önce *Metafizik* eksenli bir anlayışla kaleme alınmıştır.

Başta dönecek olursak, *el-Fihrist*'in sağladığı sınırlı bilgilere göre,¹⁷³ *Metafizik*'in İslam dünyasındaki ilk sahneye çıkışı, el-Kindî'nin tercüman ve araştırmacı arkadaşlarından Ustât (Eusthatus?) adlı birisinin tercümesiyle olmuştur.¹⁷⁴ Ustât'ın bu tercümesi büyük ihtimalle *Büyük Alfa* ve *Nu* kitaplarını kapsamamıştır. Daha sonra, 10. yüzyılda Nazîf b. Yumn (veya Eymen) tarafından bu tercüme mahiyette, bu iki kitap müstakilen tercüme edilmiştir.¹⁷⁵ Ustât'tan sonra en kapsamlı *Metafizik* tercümesi yedi kitaptan (*Küçük Alfa*, *Beta*, *Gamma*, *Delta*, *Theta*, *Iota* ve *Lambda*) oluşan Huneyn b. İshak tercümesidir.¹⁷⁶ Bunların yanında, Ebû Bişr el-Mattâ *Lambda*

¹⁷² İbn Sînâ'nın *Lambda* şerhi ve İbn Tayyib'in *Metafizik*'e bir şerh yazdığı yönündeki bilgiler pek tatmin edici değildir. Abdu'l-latif el-Bağdâdî'nin *Metafizik* şerhi ise İbn Ruşd'den sonradır; bkz. Peters, *Aristoteles Arabus*, s. 51. Aristoteles külliyyâtı üzerinde İslam dünyasındaki tercüme ve şerh faaliyetleri için bu eserin şu kısımlarına bkz. Peters, *Aristoteles Arabus*, ss. 7-30 (mantık), ss. 30-49 (tabiat), ss. 49-52 (metafizik), ss. 52-54 (ahlâk ve siyaset).

¹⁷³ *El-Fihrist*'te *Metafizik*'in tercüme süreciyle ilgili olan kısa bölümün değerlendirilmesi için bkz. Amos Bertolacci, "On the Arabic Translations of Aristotle's Metaphysics," *Arabic Sciences and Philosophy*, 15 (2005), ss. 244-249; Peters, *Aristoteles Arabus*, s. 49.

¹⁷⁴ Bonadeo, '*Abd al-Latif al-Bagdâdî's Philosophical Journey*, s. 37.

¹⁷⁵ Peters, *Aristoteles Arabus*, s. 50.

¹⁷⁶ Bertolacci, "On the Arabic Translations of Aristotle's Metaphysics," s. 249.

kitabını, biri Afrodiasias diğeri Themistios'un şerhleriyle birlikte, iki defa tercüme etmiştir. *Lambda* kitabı ayrıca, eş-Şemlî adlı bir kişi (büyük ihtimalle el-Kindî'nin çevresinden) tarafından da tercüme edilmiştir.¹⁷⁷ Yahyâ b. 'Adî'nin ise *Beta* ve *Mu* kitaplarını tercüme ettiğini kaynaklardan öğrenebiliyoruz.¹⁷⁸

Metafizik tefsîrinde İbn Ruşd, 14 kitaptan sadece 11'ini şerh etmiştir. *Kappa*, *Mu* ve *Nu* kitaplarını şerh etmeyen İbn Ruşd'ün bu kitaplardan haberdar olmadığı anlamına gelmemektedir. *Lambda* şerhinin başında yer alan kısa mukaddimedden de anlaşıldığı gibi, İbn Ruşd bu kitaplardan haberdar olmakla birlikte, onları neden şerh etmemiş olduğu yönünde bazı ipuçları da vermektedir.¹⁷⁹ Aynı şekilde *Büyük Alfa* kitabının başından 987a6'ya kadar olan kısım İbn Ruşd'ün tefsîrinde şerh edilmemiştir. Genel kanaate göre, *Büyük Alfa*'nın bu kısmı İbn Ruşd'ün elindeki tercümelere de bulunmamaktaydı.¹⁸⁰ *Lambda* kitabının şerhi ise bilinmeyen nedenlerden dolayı, kitap tamamlanmadan (1075b11'e kadar) sona ermektedir.¹⁸¹ İbn Ruşd'ün *Metafizik* tefsîri bir başka özelliği –İslam felsefesindeki genel temâyüle uygun olarak– *Küçük Alfa* kitabının *Metafizik*'in ilk kitabı olarak addedilmesidir.¹⁸²

Bu çalışma açısından merkezî bir yere sahip olan İbn Ruşd'ün ikinci *Metafizik* şerhi (*cevâmî*) ise her ne kadar formatı itibariyle kaynak metinden oldukça bağımsız bir

¹⁷⁷ Bonadeo'ya göre, *Lambda* kitabının altı defa (Ustât, Ebû Bişr el-Mattâ 2 defa, eş-Şemlî, Huneyn b. İshak ve aidiyeti bilinmeyen bir tercüme) tercüme edilmesi, Meşşâilerde 'Aristoteles ilâhiyâtı' olarak anılan bu kitabın muhtevasına yönelik özel ilginin göstergesidir; bkz. Bonadeo, 'Abd al-Latîf al-Bagdâdî's Philosophical Journey, ss. 43-44.

¹⁷⁸ Bertolacci, "On the Arabic Translations of Aristotle's Metaphysics," s. 245. Yahyâ b. 'Adî'nin *Beta* tercümesi, Surianos'un şerhini de içermektedir. Daha ayrıntılı açıklamalar için bkz. Macit, *İbn Rüşd ve Metafizik Şerhleri*, ss. 124-127.

¹⁷⁹ *Tefsîr*, ss. 1394:14-1495:2. İbn Ruşd burada (Afrodiasias'tan naklen), *Mu* ve *Nu* kitaplarının *Metafizik*'in genel anlamda gerçek hedefinin (*el-gâyetu'l-maksûde*) dışına çıktığını, varlığın ilkelerini suret ve sayılarda görenlerin delillerini çürütmeye yönelik olduğunu belirtmektedir. Buna göre, bu iki kitabın metafizik ilminin bir ilim olarak ortaya konulması için 'olmazsa olmaz'ların dışındaki meselelere yönelmesinden, yani birer reddiye mahiyetinde olmasından dolayı İbn Ruşd tarafından şerh edilmemiş olma ihtimali yüksektir. *Kappa* kitabı ise başlı başına bir konu etrafında yazılmış bir kitap olmayıp birtakım özetler kitabı olduğundan İbn Ruşd tarafından şerh edilmeye değer bulunmamış olabilir. Bu üç kitabın tefsire dâhil edilmemesinin muhtemel bir nedeni olarak, tefsirin yazım yıllarına yakın İbn Ruşd'ün halifenin gözünden düşmesi, çalışma şartlarının değişmesi, sürgün edilmesi vb. harici etkenler olabilir. Bu konu etrafında daha detaylı bilgiler için bkz. di Giovanni, "The Commentator: Averroes's Reading of the Metaphysics," s. 65; Bonadeo, 'Abd al-Latîf al-Bagdâdî's Philosophical Journey, ss. 42-45.

¹⁸⁰ Bertolacci, "On the Arabic Translations of Aristotle's Metaphysics," ss. 250-251. *Büyük Alfa* kitabı *Metafizik*'in ilk tercümlerinde (başta Ustât'ın tercümesi olmak üzere) eksik gibi gözükmektedir. 987a6'dan başlayarak İbn Ruşd, Nazîf b. Yumn'un tercümesini kullanmaktadır. *Büyük Alfa* kitabının İslam dünyasındaki farklı serüveni hakkında daha ayrıntılı bilgiler için bkz. Richard Walzer, "On the Arabic Versions of Book A, α and Λ of Aristotle's Metaphysics," *Greek into Arabic, Essays on Islamic Philosophy* (Oxford: Bruno Cassirer, 1963) içinde, ss. 114-128; Bertolacci, "On the Arabic Translations of Aristotle's Metaphysics," ss. 257-275.

¹⁸¹ di Giovanni, "The Commentator: Averroes's Reading of the Metaphysics," s. 65.

¹⁸² Bertolacci, "On the Arabic Translations of Aristotle's Metaphysics," s. 251. *Küçük Alfa* ve *Büyük Alfa* kitaplarının durumu hakkında daha detaylı değerlendirmeler için bkz. Bonadeo, 'Abd al-Latîf al-Bagdâdî's Philosophical Journey, ss. 39-41.

şekilde yazılmışsa da *Metafizik*'in bazı kitaplarını öne çıkarılarak kaleme alınmıştır. İbn Ruşd'ün kendi ifadesiyle bu eserin amacı, Aristoteles'in *Metafizik* eserine dayalı olarak metafizik ilminin kurucu öğelerini (*el-ekâvîlu'l-'ilmiyye*) ele almaktır.¹⁸³ Bundan dolayı bazı araştırmacılar İbn Ruşd'ün bu eserinin müstakil bir felsefî eser olarak da değerlendirmiş olabilebileceğine dikkat çekmektedirler. Şöyle ki Aristoteles'in eserlerinde bir ilim olarak metafiziğin dağınık bir şekilde bulunmasından yola çıkarak İbn Ruşd bu eserinde, (yine Aristoteles'e dayanarak) bu ilmi daha derli toplu ve sistematik olarak yeniden düzenlemek istemiş olabilir.¹⁸⁴ Bununla beraber, İbn Ruşd'ün da işaret ettiği gibi, beş fasıl olarak tasarlanan bu eserdeki fasıllar ve *Metafizik* kitapları arasında bir paralellikten de söz edilebilir.¹⁸⁵

Metafizik cevâmî'i ve tefsiri arasında, Aristoteles'e ait diğer bazı eserlerin şerhleri arasındaki ilişkiye benzer bir ilişkinin geçerli olduğu gözlemlenmektedir. İbn Ruşd'ün erken dönem eserleri olarak görülen *cevâmî*'lerde bazı meseleler etrafında serdettiği fikirler, daha sonra kaleme aldığı telhis ve tefsirlerde önemli ölçüde revize ettiğini görmek mümkündür. *Metafizik* şerhleri özelinde konuşacak olursak, *cevâmî*'de İbn Ruşd birçok konuda el-Fârâbî ve İbn Sînâ ile benzer düşünceleri paylaşırken, daha sonra *cevâmî*' nüshalarına eklediği kenar notlarına ve özellikle de tefsire bakıldığında, bazı fikirlerinden vaz geçtiğini ve Meşşâileri tenkit ettiğini görmekteyiz.¹⁸⁶ Bu çalışmanın takip eden bölümlerinde de ortaya çıkacağı gibi, İbn Ruşd'ün özellikle ay-altı âlemdeki oluş meselesi (III. Bölüm) ve ay-üstü âlemdeki sudûr nazariyesi (IV. Bölüm) söz konusu olduğunda böyle bir tutum içerisinde olduğu gösterilecektir.

¹⁸³ İbn Ruşd, *Metafizik Şerhi*, çev. M. Macit, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), s.1. (Bundan sonra: *Cevâmî*).

¹⁸⁴ Bu konudaki değerlendirmelerden birisi için bkz. Arnzen, *Averroes on Aristotle's 'Metaphysics'*, s. 3 ("Introduction" bölümü).

¹⁸⁵ *Cevâmî*, s. 69. Fasıllar ve *Metafizik* kitapları arasındaki denklik hakkında daha detaylı açıklamalar için bkz. Muhittin Macit, *Metafizik Şerhi* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), s. iv ("Önsöz"). Bugün elimizde bulunan bu eserin bütün nüshaları dört fasıldan oluşmaktadır. Son fasılın İbn Ruşd tarafından kaleme alınıp alınmadığı tam kesinlik kazanmış değildir. Bu konuda detaylı bir inceleme için bkz. Rüdiger Arnzen, "On the Nature and Fate of Chapter V of Ibn Rushd's Epitome of Aristotle's Metaphysics," A. Akasoy (ed.), *Islamic Thought in the Middle Ages, Studies in Text, Transmission and Translation, in Honour of Hans Daiber* (Middle East and Islamic Studies E-Books Online, Collection 2008) içinde, ss. 43-58.

¹⁸⁶ Macit, *İbn Ruşd ve Metafizik Şerhleri*, ss. 96-102, 113-115. Söz konusu kenar notları günümüze kadar ulaşan *cevâmî*' el yazmalarında oldukça değişken bir sıklıkta karşımıza çıkmaktadır. Bazı el yazmalarında söz konusu eklemeler hemen hemen hiç bulunmazken, diğer bazılarında sıkça karşımıza çıkmaktadır. Bu durum büyük ihtimalle daha sonra gelen müstensihlerin tercihleri ile açıklanabilir. Diğer taraftan, oldukça geç döneme ait İbranice ve Latince el yazmaları bu anlamda oldukça zengindir. (Bkz. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect*, ss. 220-222). Bu çalışmada esas alınan M. Macit'e ait Türkçe çeviri U. Amîn'in tahkikine dayanmaktadır. U. Amîn'in tahkiki ise söz konusu kenar notlarından sadece birkaçını metne dâhil etmiş gibi gözükmektedir. Bu açıdan R. Arnzen'in İngilizce çevirisi modern tahkiklerin hemen hemen hepsini göz önünde bulundurduğundan bu anlamda daha verimlidir. Bazı kenar notlarının çevirisi ve değerlendirmesi için bkz. Arnzen, *Averroes on Aristotle's 'Metaphysics'*, ss. 37, 65-66, 71, 93-94, 112-114, 171-174 vd.

Tercüme hareketi boyunca yapılmış olan *Metafizik* tercümelerine dair en iyi görüntü, bu tercümelerin hemen hemen hepsinden yararlanan İbn Ruşd'ün *Metafizik* tefsirinde ortaya çıkmaktadır. Söz konusu tercümelerin büyük bir kısmı, İbn Ruşd'ün bu çalışması aracılığıyla günümüze kadar ulaşabilmiştir. İbn Ruşd *Metafizik* tefsirinde, şerh etmek üzere önce kaynak metinden büyük bir kesiti (*textus*, bazen bir sayfayı geçen uzunlukta) en başta alıntılıyıp daha sonra şerh faaliyetinin ilerlemesiyle bu kesiti bir daha cümle cümle (*lemmata*) tekrarlamaktadır. Her şerh biriminin başında bulunan bu kesitlerin büyük bir kısmı Ustât'ın tercümesinden alınırken, daha sonra aynı metni cümle cümle tekrarlarken İbn Ruşd, daha derin bir kavrayış oluşturmak üzere elindeki alternatif tercüme kullanmaktadır.¹⁸⁷ A. Bertolacci'nin aktardığına göre, Leiden kütüphanesinde¹⁸⁸ bulunan tefsir el yazmasının sayfa kenarlarında, üçüncü alternatif tercümelerin eklendiği ve bunların bazen hangi mütercime ait olduğu da belirtilmektedir.¹⁸⁹

İbn Ruşd'ün *Metafizik* tefsirinde en az altı tercümeden faydalandığı tespit edilmiştir. Bunların yanında İbn Ruşd, *Metafizik*'in değişik kitapları üzerinde yazılmış birçok şerh eserini de kullanmaktadır.¹⁹⁰ *Lambda* kitabının şerhi, İbn Ruşd'ün şerh faaliyeti sırasında elindeki tercüme ve şerhleri nasıl kullandığı hakkında oldukça önemli bilgiler vermektedir. Yukarıda zikredilen el yazmasına göre İbn Ruşd, bu kitabın başından (1069a18) 1072b16 satırına kadar, Afrodisias'ın şerhini de içeren Ebû Bişr el-Mattâ'nın tercümesini kullanırken, bundan sonra kitabın sonuna kadar Ustât'ın tercümesini kullanmaktadır. Bunların yanında *Lambda* şerhinin bazı daha küçük kısımlarında İbn Ruşd, Yahyâ b. 'Adî ve eş-Şemlî'ye (veya Huneyn b. İshak'a) ait *Lambda* tercümelerinden de istifade etmektedir.¹⁹¹ Son olarak, Leiden el yazmasına

¹⁸⁷ Bu tercümelerin günümüzde elimizde olan orijinal Yunanca asıllarıyla bir mukayesesi için bkz. John N. Mattock, "The Early Translations from Greek into Arabic: an Experiment in Comparative Assessment," G. Endress ve M. Schmeink (ed.), *Akten des Zweiten Symposium Graeco-Arabicum* (Mart, 1987) içinde, ss. 73-102. Bu makalede Mattock, Ustât ve Huneyn b. İshak'a ait *Küçük Alfa* tercümelerinin bir bölümünü (993b7-31), orijinal Aristoteles metni karşısındaki durumlarını incelemektedir.

¹⁸⁸ Leiden, Bibliotheek der Rijksuniversiteit, sıra: 2074 (cod. arab. 1692). Bu el yazmasının tarihçesi hakkında daha ayrıntılı açıklamalar için bkz. Macit, *İbn Rüşd ve Metafizik Şerhleri*, ss. 134-135.

¹⁸⁹ Bertolacci, "On the Arabic Translations of Aristotle's Metaphysics," s. 250; Bonadeo, *'Abd al-Latîf al-Bagdâdî's Philosophical Journey*, s. 38.

¹⁹⁰ *Zeta* kitabının şerhinde İbn Ruşd, Nicolaus of Damascus'un bir eserini kullandığını belli ederken, *Lambda* kitabının şerhinde ise Afrodisias ve Themistios'a ait en az iki şerh sahip olduğu anlaşılmaktadır. Bkz. di Giovanni, "The Commentator: Averroes's Reading of the Metaphysics," s. 66.

¹⁹¹ *Lambda*'nın 6-10 fasılları boyunca kullanılan başka bir *Metafizik* şerhi vardır. Bu kaynağın genelde Ebû Bişr el-Mattâ'nın tercümesiyle Themistios'a ait bir şerh olabileceği üstünde durulmaktadır; bkz. Bonadeo, *'Abd al-Latîf al-Bagdâdî's Philosophical Journey*, s. 44. Yahyâ b. 'Adî'ye ait tercüme bizzat İbn Ruşd tarafından göndermede yapılmaktadır (bkz. *Tefsîr*, s. 1463:3 vd.). *Lambda* şerhinde kullanılan tercümeler ve şerhler hakkında daha detaylı bilgiler için bkz. Bertolacci, "On the Arabic Translations of Aristotle's Metaphysics," s. 256. İbn Ruşd'ün genel itibarıyla tercüme kullanımı hakkında detaylı bir değerlendirme için bkz. Butterworth, "Translation and Philosophy," ss. 19-35; Richard Walzer, "New

dayalı olarak İbn Ruşd'ün *Metafizik* tefsirinde kullandığı tercümelemlerin kitaplara dağılımı aşağıdaki gibi gösterilebilir:¹⁹²

Kitaplar	Kesit (<i>textus</i>)	Alternatif tercümelemler (<i>lemmata</i>)	Sayfa kenarlarındaki alternatif tercümelemler
Küçük Alfa	Huneyn B. İshak (995a17'ye kadar) / Ustât (995a17-20)	Ustât	Ustât (995a17'ye kadar)
Büyük Alfa	Nazîf b. Yumn (987a6'dan sonuna kadar)		
Beta	Ustât		
Gamma	Ustât	Huneyn b. İshak	
Delta	Ustât		
Epsilon	Ustât		
Zeta	Ustât	Nicolaus of Damascus	
Eta	Ustât		
Theta	Ustât	Huneyn b. İshak	
Iota	Ustât	Huneyn b. İshak	
Kappa	X	X	X
Lambda	Ebû Bişr Mattâ (1072b16'ya kadar) / Ustât (1072b16-1073a13) / Ebû Bişr Mattâ (1073a14'ten sonuna kadar)	Ustât Yahyâ b. 'Adî eş-Şemlî veya Huneyn b. İshak	Ustât (1072b16'ya kadar) Yahyâ b. 'Adî (1070a5-7)
Mu	X	X	X
Nu	X	X	X

Light on the Arabic Translations of Aristotle," *Greek into Arabic, Essays on Islamic Philosophy* (Oxford: Bruno Cassirer, 1963) içinde, ss. 60-113.

¹⁹² Bu tablonun oluşturulmasında kullanılan başlıca kaynaklar şunlardır: Peters, *Aristoteles Arabus*, ss. 49-52; Bonadeo, *'Abd al-Latif al-Bagdâdî's Philosophical Journey*, ss. 38-39; Bertolacci, "On the Arabic Translations of Aristotle's *Metaphysics*," s. 251; Macit, *İbn Rüşd ve Metafizik Şerhleri*, ss. 127-133.

C. 2. Günümüzde İbn Ruşd'ün *Metafizik* Şerhleri

C. 2. 1. Bir İkilem

İbn Ruşd'ün eserleri hakkında bilgi veren klasik kaynaklara bakıldığında, onun *Metafizik* üzerinde küçük, orta ve büyük olmak üzere üç farklı şerh yazdığından bahsedilmektedir. Daha önce de bahsedildiği gibi, günümüze kadar ulaşan İbn Ruşd'ün şerhlerine dair el yazmalarının büyük bir kısmı herhangi bir başlık taşımadığı için, bazı eserlerin hangi gruba dâhil edileceği noktasında araştırmacılar arasında farklı kanaatler oluşmuştur. Bu tür kafa karışıklıkların en meşhur örneği, İbn Ruşd'e ait bir *Metafizik* şerhinin bazı araştırmacılar tarafından *cevâmî*', diğer bazıları tarafından ise *telhîs* olarak addedilmesidir. İbn Ruşd'ün üç *Metafizik* şerhinin ikisi Arapça olarak günümüze gelirken, bunlardan biri sadece İbranice ve Latince olarak gelebilmiştir. Bugün çeşitli dillerde yayınlanmış olan İbn Ruşd'ün *Metafizik* şerhlerinin, tercih edilen başlıkların gösterdiğinin aksine, aslında sadece iki şerhin (*tefsîr* ve *cevâmî*') değişik versiyonlarını temsil ettiğini göstermek günümüz İbn Ruşd araştırmacılarına bir kolaylık sağlayacaktır.

İbn Ruşd'ün *Metafizik* büyük şerhi, kendi özel formatının bazı ayırıcı özellikleri nedeniyle, klasik kaynaklarda zikredilen üç şerhin en büyüğü olduğu noktada fikir birliği olsa da orijinal Arap diliyle 17 el yazması halinde günümüze kadar gelen daha küçük şerh hakkında farklı görüşler ileri sürülmüştür.¹⁹³ M. Macit, dilimize çevirdiği bu şerhin mukaddimesinde kullanılan formattan yola çıkarak bu eserin *cevâmî*' olduğu yönünde kanaat belirtse de¹⁹⁴ yaptığı tercümeyle U. Emîn'in 1958'de yayınlanan tahkikine dayandırdığı için kitabın başlığında *telhîs* ismini korumaktadır. U. Emîn ise tahkik ettiği bu şerhi neden *telhîs* olarak sınıflandırdığı konusunda bir açıklama yapmamaktadır.¹⁹⁵

Bu şerhin Arapça olarak 1905'te M. el-Kabbânî'nin tahkikiyle yapılan yayınında ise büyük ihtimalle söz konusu ikilemden kaynaklı olarak *Kitâb mâ ba'de't-Tabî'a*

¹⁹³ Arnzen, *Averroes on Aristotle's 'Metaphysics'*, ss. 8-9 ("Introduction" bölümü). Arnzen'e göre, aynı şerhin İbranice el yazmaları 14 civarındadır. Birbiriyle aynı olan bu nüshalar, 13. yüzyılda Moses b. Tibbon tarafından yapılan tercümeyle temsil etmektedir.

¹⁹⁴ Macit, *Metafizik Şerhi*, s. ii ("Önsöz").

¹⁹⁵ 'Usmân Emîn bu şerhin tahkikine yazdığı kısa tanıtım notunda Teymûriyye kütüphanesinde (Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, Hikme no: 117, ss. 182-251) bulunan bir el yazmasına dayandığını belirtmektedir. Bununla beraber kullandığı bu el yazmasının, *Rasâilu İbn Ruşd* başlığı altında 1946'da Haydarabad'da yayınlanan eserdeki şerh tahkikinde kullanılan el yazması ile aynı olduğunu aktarmaktadır ('Usmân Emîn, *Telhîs mâ ba'de't-Tabî'a* (Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1958), tanıtım notu).

başlığı tercih edilmiştir.¹⁹⁶ 1946'da Haydarabad'da yayınlanan şerh ise yine aynı başlıkla karşımıza çıkmaktadır. Arap dünyasında en son 1994'te (Beirut) C. Cihâmî'nin editörlüğünde yayınlanan şerh, Haydarabad baskısının aynısı olup *Risâlat mâ ba'de't-Tabî'a* olarak başlıklandırılmıştır.

Farklı başlık ve tasnif tercihlerinin yarattığı kafa karışıklığına bir örnek olarak M. 'Ammâra'nın, M. el-Kabbânî ve U. Emîn'in tahkik ettikleri eserin *Metafizik*'in 'orta şerhi', C. Q. Rodriguez'in 1919'da İspanyolca çevirisiyle yayınladığı eserin *Metafizik*'in 'küçük şerhi' olduğu yönündeki değerlendirmesidir.¹⁹⁷ Buna M. Bouyges'in meşhur tefsir tahkiki eklendiğinde, *Metafizik* özelinde İbn Ruşd'ün üçlü şerh programı ortaya çıkmaktadır. Ne var ki C. Q. Rodriguez'in İspanyolcaya tercüme ettiği şerh, M. el-Kabbânî ve U. Emîn'in tahkik ettikleri şerh ile aynı olup *Metafizik* şerhlerinin üçüncü örneğini temsil etmemektedir.¹⁹⁸

Bu ikilemin farkında olan araştırmacılardan birisi olan 'Â. el-'Îrâkî'ye göre, U. Emîn'in *telhîs* tercihi doğru olmakla birlikte, bu şerh yine de *Metafizik*'in en küçük şerhidir. Ona göre, *Metafizik* şerhleri özelinde *cevâmî'-telhîs-tefsîr* şeklindeki klasik tasnif geçerli olmayıp *telhîs-orta şerh-büyük şerh* şeklinde bir tasnif daha uygun gözükmektedir.¹⁹⁹ M. 'A. el-Câbirî'ye göre ise söz konusu ikilem *cevâmî'* ve *muhtasar* formatlarının aynı olduğu yönündeki kanaatten kaynaklanmaktadır. Ona göre, söz konusu şerh *muhtasar* olarak tasnif edilmelidir ve *Metafizik* şerhleri *muhtasar-telhîs-tefsîr* olarak birbirinden ayrılmalıdır. Buna göre, söz konusu şerh (U. Emîn) *muhtasar* sınıfına girmektedir.²⁰⁰

Buradan da anlaşıldığı gibi, M. Bouyges'in tahkik ettiği büyük şerhin yanında Arapça olarak gelen ikinci şerhin, farklı isimler altında olsa da üçlü şerh formatının en küçük olanını temsil ettiği söylenebilir. Bu çalışmada tercih ettiğimiz tasnife uygun olarak ise U. Emin'in tahkik ettiği bu şerh İbn Ruşd'ün *cevâmî'* şerhleri arasında değerlendirmelidir. Bununla beraber, şerhin yazılış biçimi, kaynak metnin anlatım sırasını takip etmemesi ve *Metafizik*'ten sadece metafiziği bir ilim olarak ortaya koyucu ifadeler (*el-ekâvîlu'l-'ilmiyye*) üzerinde odaklanması gibi hususlar, bu şerhin diğer

¹⁹⁶ Isaac Husik, el-Kabbânî'nin tahkik ettiği bu şerhin *telhîs* değil, *cevâmî'* olduğunun altını çizmektedir; bkz. Isaac Husik, "Averroes on the Metaphysics of Aristotle," *The Philosophical Review* 18:4 (1909), s. 418.

¹⁹⁷ 'Ammâra, *el-Mâddiyye ve'l-Misâliyye fî Felsefeti İbn Ruşd*, ss. 100-101.

¹⁹⁸ Bütün bu çalışmaların eksiksiz bibliyografyaları bir sonraki başlık altında verilecektir.

¹⁹⁹ el-'Îrâkî, *en-Nez'atu'l-'Akliyye fî Felsefeti İbn Ruşd*, s. 64.

²⁰⁰ El-Câbirî, *İbn Ruşd: Sîra ve Fikr*, s. 159.

cevâmî'lerle aynı sınıfta olduğunu göstermektedir.²⁰¹ Bu doğrultuda Batıda yapılan yayınlar, bir sonraki başlıkta da görüleceği gibi, genelde bu şerhin 'küçük şerh' (*epitome, compendium*) olduğunu vurgulamaktadır.²⁰²

Metafizik şerhlerinin üçüncüsü (orta şerh, *telhîs*) bugüne kadar modern dillerden herhangi birine çevrilmemiştir. Bu şerh iki İbranice ve bir Latince el yazması olarak günümüze kadar ulaşabilmiştir. Torino Üniversitesi'nde 1995 yılında tamamlanan bir doktora tezinde, Mauro Zonta tarafından *La tradizione ebraica del Commento Medio di Averroè alla Metafisica di Aristotele* başlığı altında bu iki el yazması tahkik edilmiştir.²⁰³ Daha sonra, Zonta bu doktora çalışmasını, şerhin tarihi ve filolojik özelliklerini içeren uzun bir mukaddime ile birlikte 2011 senesinde yayınlamıştır.²⁰⁴ *Metafizik* telhisine ait bu iki el yazmasını inceleyen E. Booth'a göre, *telhîs* (*paraphrase*) formatına uygun olarak doğrusal bir şekilde yazılmış olan bu şerhlerin bazı kısımları eksiktir. Örneğin, İbranice tercümelelerinin birinde *Küçük Alfa* kitabının şerhi bulunmaz ve *Nu* kitabının ortalarında sona ermektedir. Latince tercümesi ise *Küçük Alfa*'nın şerhini içerse de *Zeta*'nın ortalarında kesilmektedir.²⁰⁵

C. 2. 2. Literatür

İbn Ruşd'ün *Metafizik* tefsiri *Tefsîr mâ ba'de't-Tabî'a* adı altında, 1938-52 yılları arasında Maurice Bouyges tarafından 3 cilt ve zeyl (*notice*) olarak Beyrut'ta (Imprimerie Catholique) yayınlanmıştır. Daha sonra 1999'da yeniden basılmıştır (Tehran: İntişârât-i Hikmet). M. Bouyges'in de işaret ettiği üzere, bu eser Leiden'deki *Bibliothek der Rijksuniversiteit* kütüphanesinde no: 2074-75 (cod. arab. 1692) sıra numarasıyla bulunan iki ciltte toplanan el yazmalarına dayanarak tahkik edilmiştir.

²⁰¹ Benzer değerlendirmeler için bkz. Arnzen, *Averroes on Aristotle's 'Metaphysics'*, ss. 1-3 ("Introduction" bölümü)

²⁰² Örneğin H. A. Wolfson, yukarıdaki çalışmaların başlıklarını İngilizceye çevirirken hepsini '*epitome*' olarak tercüme etmektedir; bkz. Wolfson, "Revised Plan for the Publication," s. 92.

²⁰³ Arnzen, *Averroes on Aristotle's 'Metaphysics'*, s. 3 ("Introduction" bölümü); Endress, "Averrois Opera," s. 364.

²⁰⁴ *Metafizik* telhisinin İbranice el yazmasının tahkikinden ibaret olan bu yayının bir değerlendirmesi için bkz. Yehuda Halper, "Il Commento medio di Averroè alla Metafisica di Aristotele nella Tradizione ebraica: Edizione delle versioni ebraiche medievali di Zerahyah Hen e di Qalonymos ben Qalonymos con introduzione storica e filologica. By Mauro Zonta. Pavia: Pavia University Press, 2011. (Book Review)," *Philosophy East and West* 63:1 (2013), ss. 96-99.

²⁰⁵ Booth, *Aristotelian Aporetic Ontology*, ss. 139-140. Booth'un İbranice ve Latince tercümeleleri arasında yaptığı bazı karşılaştırmalar için bkz. ss. 140-47. Doktora tezinde *Metafizik* telhisinin tahkikini yaapan Zonta bu şerhin bazı özellikleri ve içeriği hakkında birkaç makale kaleme almıştır. Ona ait bazı değerlendirmeler için bkz. Mauro Zonta, "The Revisions of Qalonymos ben Qalonymos's Medieval Hebrew Version of Averroes's «Middle Commentary on Aristotle's Metaphysics»,” *Documenti e Studi Sulla Tradizione Filosofica Medievale* 21 (2010), ss. 457-473.

Bunun yanında, M. Bouyges tahkik sürecinde birçok Latince, İbranice ve Yunanca kaynağı da kullanmaktadır.²⁰⁶

Günümüze kadar *Tefsîr*'in tamamı orijinal Arapça'dan herhangi bir dile çevrilmemiş olsa da bazı *Metafizik* kitaplarının şerhleri müstakil olarak birçok dile tercüme edilmiştir. Şimdiye kadar Türkçede *Tefsîr*'in sadece *Büyük Alfa* kitabının şerhi tercüme edilmiştir. Günümüze kadar diğer dillerde yapılan tercümelemler şu şekilde gösterilebilir:

Türkçe:

Küçük Alfa-Delta: İbn Ruşd, *Metafizik Şerhi*, çev. M. Macit (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016). Üç cilt olarak planlanan bu çalışma *Metafizik Tefsîri*'nin tamamının çevirisini hedeflemekte olup şimdiye kadar yayınlanan birinci cilt *Metafizik*'in ilk beş kitabının şerhini kapsamaktadır.

Büyük Alfa: Fatih Özkan, Hacı Kaya ve İlyas Altuner, “Metafizik Üzerine Büyük Şerh: Büyük Alfa Kitabı, c. 1-10,” *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (2013), ss. 1-40.

Farsça:

Küçük Alfa: *Aristâtâlîs-i Hakîm. Nahastîn makala-i mâ ba'de't-Tabî'a: mevsûm bi Makâlât el-Elifî's-Sugrâ bâ tefsîr-i Yahyâ ibn-i 'Adî ve tefsîr-i İbn-i Ruşd*, çev. ve tah. S. M. Mişkât (Tehran, 1967).

Latince:

Küçük Alfa, tah. G. Darms (Freiburg: Paulusverlag, 1960).

Delta, tah. R. Ponzalli (Bern: Francke, 1971).

Theta, tah. B. Bürke (Bern: Francke, 1969).

Iota, tah. S. Ruggiero (yayınlanmamış doktora tezi, Freiburg Üniversitesi, 1961).

İngilizce:

²⁰⁶ *Tefsîr*, s. viii (“Note Prelimiare”). Söz konusu Leiden el yazmaları ve *Tefsîr*'in Latince tercümelemleri ile ilgili daha ayrıntılı bilgiler için bkz. di Giovanni, “The Commentator: Averroes’s Reading of the Metaphysics,” ss. 63-64.

Lambda: *Ibn Rushd's Metaphysics. A Translation with Introduction of Ibn Rushd's Commentary on Aristotle's Metaphysics, Book Lâm*, çev. ve tah. C. Genequand (Leiden: Brill, 1984).

Zeta: Matteo di Giovanni tarafından yayına hazırlanmaktadır.

Fransızca:

Beta: *Averroes, Grand Commentaire (Tafsir) de la Metaphysique, Livre Beta*, çev. ve tah. L. Baulaye (Paris, 2002).

Zeta: *Étude du livre Zây (Dzêta) de la Métaphysique d'Aristote dans sa version arabe et son commentaire par Averroès*, çev. ve tah. Ahmed Elsakhani (Lille, 1994).

Lambda: *Averroes, Grand Commentaire de la Metaphysique d'Aristote (tafsir mâ ba'd at-Tabî'a), Livre Lâm - Lambda*, çev. ve tah. A. Martin (Paris: Les Belles Letres, 1984).

Metafizik'in cevâmî' şehrinin modern yayınları ise şu şekildedir:

Türkçe:

Metafizik Şerhi (Telhîs mâ ba'de't-Tabî'a), çev. M. Macit (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013). Türkçeye yapılan bu çeviri U. Emîn'in tahkikini esas almaktadır.

Arapça:

Kitâb mâ ba'de't-Tabî'a, tah. M. el-Kabbânî (Kahire: el-Matba'atu'l-Edebiyye, 1905).

Kitâb mâ ba'de't-Tabî'a li'l-Fakîh el-Kâdî el-'Allâme Ebî-'l-Velîd Muhammed ibn Ahmed ibn Muhammed ibn Ruşd el-Kurtubî, Rasâ'il İbn Ruşd, c. 6 (Haydarabad: Matba'atu Dâ'irati'l-Me'ârifî'l-'Usmâniyye, 1946).

Telhîs mâ ba'de't-Tabî'a, tah. U. Emîn (Kahire: Mustafa el-Bâbîel-Halebî, 1958).

Risâlat mâ ba'de't-Tabî'a, tah. C. Cihâmî, *Rasâ'il İbn Ruşd el-Felsefiyye* (Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Lubnânî, 1994). Bu eser yukarıda zikredilen Haydarabad nüshasının bazı düzeltmelerle yeniden basımıdır.

İspanyolca:

Compendio de Metafisica, çev. ve tah. C. Q. Rodriguez (Madrid: Imprenta de Estanislao Maestre, 1919).²⁰⁷

Almanca:

Die Epitome der Metaphysik des Averroes, çev. ve tah. S. van der Bergh (Leiden: Brill, 1924).

Die Metaphysik des Averroes, çev. ve tah. M. Horten (Frankfurt: Minerva, 1960).

İngilizce:

Averroes on Aristotle's 'Metaphysics'. An Annotated Translation of the So-called 'Epitome', çev. ve tah. R. Arnzen (New York: De Gruyter, 2010).

Metafizik telhisinin bir tek modern yayını vardır:

İbranice:

Il Commento medio di Averroè alla Metafisica di Aristotele nella Tradizione ebraica: Edizione delle versioni ebraiche medievali di Zerayah Hen e di Qalonymos ben Qalonymos con introduzione storica e filologica, tah. M. Zonta (Pavia: Pavia University Press, 2011).

²⁰⁷ Bu eser iki defa yeniden basılmıştır: (1) *Averroes. Compendio de Metafisica*, P. B. Correa (ed.) (Cordoba: Universidad de Cordoba, 1998). (2) *Kitâb mâ ba'de't-Tabî'a ve huve mine'l-Cevâmî' elletî ellefehâ'l-fakîhu'l-kâdî Ebû Velîd Ibn Ruşd*, F. Sezgin (ed.), *Publications of the Institute for the History of Arabic – Islamic Science, Islamic Philosophy*, c. 57 (Frankfurt: Institute for the History of Arabic-Islamic Science, 1999).



2. BÖLÜM: METAFİZİK İLMİNİN FORMÜLASYONU

“...ve huve hâza'l-ilm ellezî huve 'ilmu'l-feylesûf.”
İbn Ruşd¹

İbn Ruşd'de metafiziğin bir ilim olarak nasıl kurgulandığını göstermeyi hedefleyen bu bölümde, onun bir 'şârih filozof' olarak Aristoteles'in *Metafizik* eseri ekseninde klasikleşen başlıca şu iki probleme nasıl çözüm ürettiğine bakılacaktır:

(1) Aristoteles'in *I.* ve *II. Analitikler*'de (*Kitâbu'l-Kiyâs* ve *Kitâbu'l-Burhân*) ortaya koyduğu şekliyle, genel itibariyle ilim teorisi özel itibariyle burhânî ilim teorisi ile *Metafizik*'te ortaya koyduğu metafizik ilminin statüsü arasında bir denklik mevcut mudur? İbn Ruşd'ün bu meseleyi çözüme kavuşturması, onun açısından metafiziğin ilmin en üstün formu olan burhânın kriterlerini yerine getirdiği ve bu haliyle gerçek anlamda ilim olarak addedilmesinin garantilenmesi anlamına gelmektedir. Aristoteles'te metafiziğin ilmî statüsünün müspet olarak ortaya konulması, Aristotelesçi bir tarzda metafizikten bahsetmenin en öncelikli koşuludur. İbn Ruşd'den önce olduğu kadar, ondan sonra da bu meselenin güncelliğini korumuş olması, söz konusu meselenin önemine işaret etmektedir. Aksi takdirde bu kriterin sağlanamaması, Aristoteles'in felsefî sisteminin bütünlük iddiasının altını boşaltacak ve metafiziği kesinlik iddiası olmayan diyalektik spekülasyonların oluşturduğu bir sözde-bilgi yığına indirgeyecektir.²

(2) Bir Aristotelesçi için metafiziğin bir ilim olarak formüle edilebilmesinin bir diğer şartı bu ilmin konusunun sarıh bir şekilde ortaya konulmasıdır. Günümüzde yapılan *Metafizik* eksenli değerlendirmelerin büyük bir kısmı bu meselenin Aristoteles tarafından vuzuha kavuşturulmadığı ve bundan dolayı metafiziği konusu tanımlanmış müstakil bir disiplin olarak ortaya koyamadığı yönündedir. Bu doğrultuda, bu mesele etrafında *Metafizik*'te

¹ *Tefsîr*, ss. 337:18-338:1.

² *II. Analitikler*'de ortaya konulan ilim teorisinin *Metafizik*'e uygulanmasıyla ortaya çıkan bazı problemler hakkında geniş bilgi için bkz. Terence H. Irwin, "Aristotle's Discovery of Metaphysics," *The Review of Metaphysics* 31:2 (1977), ss. 210-229; Edward Halper, "Aristotle on the Possibility of Metaphysics," *Revue de Philosophie Ancienne* 5:1 (1987), ss. 99-131; Jonathan Barnes, "Aristotle's Theory of Demonstration," *Phronesis* 14:2 (1969), ss. 123-152. Bu mesele etrafında dile getirilen görüşlerin bir hülasası için bkz. di Giovanni, "Demonstration and First Philosophy," ss. 96-99.

serdedilen görüşlerin, bir bütün olarak belirli tek bir ilim dâhilinde olmayıp başlıca ontoloji ve teoloji olmak üzere iki disipline ayrıştırılabileceği iddia edilmiştir. Bundan dolayı, İbn Ruşd'ün *Metafizik*'teki 'konuları' derecelendirmesi ve 'konu birliği' kriterinin sağlanması yönündeki gayretleri, bir taraftan güncelliğini koruyan bir soruyu nasıl cevaplandırıldığını, diğer taraftan da metafiziği müretteb bir ilim olarak nasıl tesis ettiğini gösterecektir.

Bu iki sorudan başka bu bölümde, İbn Ruşd'ün düşünce sisteminde metafizik ilminin yerinin daha kolay anlaşılması için, bu ilmin ilimler tasnifi içindeki yeri gibi diğer bazı meselelere de yer verilecektir. İbn Ruşd'ün sadece *Metafizik*'e yazdığı şerhlerin hacmi 2.500 sayfayı aşmaktadır. Kuşkusuz, kendisinin de teslim ettiği gibi, *Metafizik*'in tamamı metafizik ilmi açısından olmazsa olmaz meseleler hakkında değildir. *Cevâmi*'de İbn Ruşd, söz konusu çalışmasının formatına uygun bir şekilde, *Metafizik*'te yer alan 'ilmî sözler' (*el-ekâvîlu'l-'ilmiyye*) üzerinde odaklandığını, yani ilim olarak metafiziğin özel meseleleri üstünde durduğunu belirtmektedir.³ Bu çalışma da İbn Ruşd'ün metafizik düşüncesi ve bu ilmin doğrudan ilgilendiği konular hakkındaki fikirleri ile ilgilendiği için, öncelikle onun nezdinde bu ilmin nasıl tasavvur edildiğini anlamak önem arz etmektedir. Bu doğrultuda, İbn Ruşd'ün metafiziğin konusu ve konu birliği hakkındaki değerlendirmeleri dikkate alındığında, çalışmanın geriye kalan kısmında (III. ve IV. bölümler) kullanılan formatın tercih sebebi ve bazı özellikleri okuyucunun gözünde netleşecektir.

A. Metafiziğin İlmî Statüsü

Aristoteles külliyâtında ortaya konulduğu şekliyle bir ilim olarak metafiziğin ilmî statüsü, bu ilimdeki klasik problemlerden birisidir. Bir taraftan metafizik burhâna dayanan bir ilim iddiasıyla ortaya çıkarken, diğer taraftan Aristoteles'in *Metafizik* kitaplarındaki araştırmalarına yakından bakıldığında bu iddianın birçok açıdan desteklenmesi gerektiği ortaya çıkmaktadır. Aristoteles diyalektiğin karşısında 'ilk felsefe'den gerçek ilim (*episteme*) olarak bahsetmektedir. Buna göre, ilk felsefe gerçek ve kendi kendine yeten bir ilmi temsil ederken, diyalektik ise gerçek anlamda ilim olmaktan ziyade genel kabul gören düşüncelere dayanan bir tartışma tekniğinden ibaret

³ *Cevâmi*, s.1.

olarak tasvir edilmektedir.⁴ Başka bir ifadeyle, diyalektik sadece eleştirel (*peirastike*) bir düzeyde kalırken, felsefe bilmeyi/ilmi (*gnōristike*) talep etmektedir.⁵

Müslüman filozoflar, metafiziğin ilmî statüsü hakkında günümüzde radikal bir şekilde dillendirilen tereddütlere sahip değillerdi. Her ne kadar diğer felsefi disiplinler dâhilinde benimsedikleri bazı araştırma yöntemleri günümüzde revaçta olan titiz bilimsel kriterlerini dahi karşılayacak nitelikte olsa da metafizikte benzer bir araştırma modunun eksikliği, onların metafiziği gerçek anlamda bir ilim olarak görmelerine engel olmamıştır. Bundan dolayı metafizik her zaman *ilm* olarak anılmış ve günümüzde tartışmasız bir şekilde bu statüyü verdiğimiz fizik, mantık ve matematik gibi ilimlerin arasında sayılmakla kalmamış, bunların ve birçok diğer ilmin en üstünde, en otoriter ilim olarak konumlandırılmıştır.

Faaliyet gösterdikleri entelektüel ortam ve zaman açısından Müslüman filozofların söz konusu kanaatlerinin yadırganacak bir tarafı olmasa da metafiziğin ilmî doğası hakkında I. Kant'ın ayrıntılı değerlendirmelerini okuyan bizler için metafiziğin ilmî statüsü hakkında varılacak böylesi bir hükmün detaylı bir şekilde gerekçelendirilmesi elzemdir.⁶ Diğer taraftan, her ne kadar Müslüman filozoflar metafiziğin ilmî statüsünü bizim bugün aşına olduğumuz tarzda başlı başına bir mesele olarak ele almasa da bu konuda tevarüs ettikleri peşin görüşlerle yetinmeyip ilim-metafizik ilişkisinin yapısını açıklığa kavuşturmak için çaba göstermişlerdir. İbn Ruşd'ün felsefi projesi özelinde bu mesele aynı zamanda *II. Analitikler*'de (*Kitâbu'l-Burhân*) ortaya konulan ilim teorisinin *Metafizik*'teki varlık araştırmasına uygulanması biçiminde ele alınmaktadır. Buna göre, *Metafizik*'in ilmî değerinin bilginin en üstün formu olan burhân seviyesinde olup olmadığının gösterilmesi, söz konusu eserde ortaya koyulduğu şekliyle bu ilmin gerçek ilim (*episteme*) kriterini karşıladığının gösterilmesi demektir.

A. 1. İbn Ruşd'ün İlim (*episteme*) Teorisi

Daha önce belirtildiği gibi, İbn Ruşd'ün Aristoteles felsefesini tek gerçek felsefe olarak tavsif etmesi kuşkusuz bu felsefenin mantıksal esaslarından ileri gelmektedir. Aristoteles'in ilmî araştırmasının tamamı için bir altyapı niteliğinde kurguladığı mantık

⁴ *Metafizik*, 995b18-25.

⁵ *Metafizik*, 1004b25-26.

⁶ I. Kant'ın metafizik ilminin formülasyonu konusundaki görüşleri hakkında kısa bir değerlendirme için bkz. Cynthia Macdonald, *Varieties of Things: Foundations of Contemporary Metaphysics* (Oxford: Blackwell Publishing, 2005), ss. 11-14. Kant ve Aristoteles'in metafizik anlayışlarının karşılaştırılması için bkz. Tuomas E. Tahko, "The Aristotelian Method and Aristotelian Metaphysics," P. Hanna (ed.), *An Anthology of Philosophical Studies* (Atina: Atiner, 2008) içinde, ss. 53-63.

külliyâtı göz önüne alındığında, bu külliyâtın genel hatları itibariyle iki blok halinde değerlendirilebileceği söylenebilir. Buna göre, bu külliyâtın son dört kitabı olan *Topikler (Kitâbu'l-Cedel)*, *Sofistik Deliller (Kitâbu'l-Safsata)*, *Retorik (Kitâbu'l-Hitâbe)* ve *Poetik (Kitâbu'ş-Şi'r)* kitaplarında Aristoteles, kendisinden önceki çağlarda filozoflar tarafından kullanılan, ilmî araştırmalarda tezahür edebilecek değişik felsefî söylemleri ele almaktadır. Bu kitaplarda ele alınan akıl yürütme tarzları ilmin üretimi açısından tamamen değersiz olmasa da gerçek ilme (*episteme*) götürmesi açısından yetersiz kalmaktadır. Söz konusu külliyâtın ilk dört kitabı olan *Kategoriler (Kitâbu'l-Mekûlât)*, *Peri Hermenias (Kitâbu'l-'İbâra)*, *I. Analitikler (Kitâbu'l-Kiyâs)* ve *II. Analitikler (Kitâbu'l-Burhân)* ise Aristoteles'in gerçek ilim (*episteme*) olarak nitelediği ve kesin bilgiye götüren akıl yürütme süreçlerini ele aldığı kitaplardır. *I. Analitikler*'de Aristoteles, genel bir araştırma yaparken bu kitaptaki genel amacı bir sonuca ulaşmak için önermelerin biçimsel (formel) durumlarını incelemektir. *II. Analitikler*'de ise Aristoteles bir adım ileriye giderek, sadece belirli bir sonucu doğuran önermelerin formel yapısıyla ilgilenmez, sonuçta ortaya konulan olgunun/şeyin varlığını da gerektiren önermelerin durumunu ele almaktadır. *II. Analitikler*'de burhânî kıyas ile zirveye ulaşan bu ilim teorisi, genelde Aristoteles'in en büyük ilmî başarısı olarak kabul edilmektedir.⁷

Kıyas ve burhân Aristoteles'in *I.* ve *II. Analitikler* adlı eserlerinin ana konularını teşkil etmektedir. *I. Analitikler* A.1'de kıyas (*sylogismos*), öncüllerin birbiriyle ilişkisi doğrultusunda onlardaki bilgiden başka bir bilginin zorunlu olarak sonuç önermesinde ortaya çıkması şeklinde tanımlanmaktadır.⁸ *II. Analitikler* A.2'de ise burhân (*apodeixis*), kıyasın sonuç önermesinde belirtilen durum hakkında gerçek bilgiye (*episteme*, 'ilm) ulaştığımız bir ilmî kıyas (*sylogismos epistemonikos*) türü olarak tanımlanmaktadır.⁹ Sonucun öncüllere bağlı olarak ortaya çıkması bakımından her iki durumda (kıyas ve burhân) mantıksal açıdan eksiksiz bir akıl yürütmesini gerçekleştirmiş olsak da sonuç önermesinde belirtilen durumun illetinin de zorunlu olarak açıklanması burhânî kıyas türünün ayırıcı özelliğidir. Buna göre, sonuç önermesinin doğruluğu sadece formel gerekliliklerden kaynaklanmayıp öncül ve sonuç içeriklerinin varlıksal açıdan birbirini gerektirmesi ile de sabit olur. Başka bir ifadeyle, sonuç sadece mantıksal zorunluluk itibariyle değil, öncüllerin varlıksal açıdan sonuçtaki

⁷ İbn Ruşd'un de genel kanaatini yansıtan bu yargı günümüzde de geçerliliğini sürdürmektedir. Bu doğrultuda David Ross için de Aristoteles'in söz konusu ilim teorisi onun en büyük ilmî katkılarından sayılmalıdır; bkz. David W. Ross, *Aristotle's Prior and Posterior Analytics* (Oxford: Clarendon Press, 1957), s. 24 ("Introduction" bölümü).

⁸ *Analytica Priora*, 24b8-10.

⁹ *Analytica Posteriora*, 71b18-20.

durumu zorunlu olarak gerektirmesi itibariyle de tespit edilmek durumundadır.¹⁰ Buna göre, kıyasın burhânî kıyastan önce incelenmesi kıyasın daha genel oluşundandır; burhânî kıyas kıyasın bir çeşididir ve her kıyas burhânî kıyas değildir.

Aristoteles'te kıyas ve burhânın bu şekildeki tanımı ve iki aklî çıkarsama süreci arasındaki ilişki mahiyetini genel çerçeve itibariyle kabul eden İbn Ruşd,¹¹ yine Aristoteles'in ilim teorisi paralelinde burhânî kıyasın diğer özel durumlarını ele almaya geçmektedir. Burhânın bir kıyas çeşidi olması itibariyle en genel özelliği, 'her bilgi önceden var olan bir bilgiden meydana gelir' şeklindeki ilkeye tabi olmasıdır.¹² Buna göre hiçbir kıyas yukarıya doğru sonsuza kadar devam edemez. Yani herhangi bir kıyas zincirinin başlangıcı, kıyasla elde edilmeyen ilkelere (*mebâdî'u'l-burhân*) dayanmak durumundadır. Buna göre, kesin bilginin aracı durumundaki burhân dahi nihâî olarak kıyasla elde edilmeyen ilk ilkelere başlangıç yapmak durumundadır. Bu husus ise gerçek ilmi hedefleyen bir teori açısından öncelikle çözülmesi gereken mesele durumundadır. Aristoteles bu meseleyi *II. Analitikler*'in son faslında (B.19) ele alsada burada tercih edilen anlatım tarzı açısından en başta ele alınacaktır.

A. 1. 1. *Mebâdî'u'l-Burhân*

Aristoteles'in yeni bilgiye ulaşmak için işletilen akıl yürütmelerinin tamamının önceden var olan bilgilerden (*ma'rife mutekaddime*) yola çıkmak durumunda olduğu yönündeki temel ilkesi İbn Ruşd tarafından olduğu gibi kabul edilmektedir.¹³ Esasında *Kitâbu'l-Burhân*'ın neredeyse tamamı bilgiden bilgiye (eskiden yeniye) doğru olan bu geçişi araştırmaktadır. Ancak burhânî kıyasın yukarıya doğru sonsuza kadar devam edememesi ve burhânî kıyasla elde edilmeyen 'ilksel' bilgilere dayanmak durumunda olması, kesin ilmi hedefleyen bu akıl yürütmenin bir geçerlilik sınamasına tabi tutulma gerekliliğine işaret sayılmaktadır.¹⁴ İbn Ruşd'e göre, burhânî kıyasın başlangıcı olarak

¹⁰ *Analytica Posteriora*, 71b9-16. Burhânî kıyas bu özellikleriyle ilgili daha detaylı bilgiler için bkz. Mehmet F. Birgül, *İbn Rüşd'de Nedensellik* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2012), ss. 92-100. Hacı Kaya, "İbn Rüşd Felsefesinde Bilimsel Yöntem," *İğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 4 (2013), ss. 13-34.

¹¹ İbn Ruşd'ün kıyas ve burhân tanımlamaları için bkz. İbn Ruşd, *Telhîsu'l-Kiyâs*, s. 139; İbn Ruşd, *Telhîsu Kitâbi'l-Burhân*, tah. C. Cihâmî, *Telhîsu Mantiki Aristû*, 1-4 (Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Lubnânî, 1992) içinde, c. 5, s. 373 (Bundan sonra: *Telhîsu'l-Burhân*);

¹² Bu ilke *II. Analitikler*'in ilk cümlesidir; bkz. *Analytica Posteriora*, 71a1-2. İbn Ruşd'ün elindeki çeviri bu ilkeyi şu şekilde vermektedir: "...ve kullu te'allumin fikriyyin feinnemâ yekûnu bi ma'rifetin mutekaddimetin li'l-mute'allim", bkz. *Telhîsu'l-Burhân*, s. 369.

¹³ *Telhîsu'l-Burhân*, s. 370.

¹⁴ İbn Ruşd söz konusu teselsülün imkânsızlığını şu şekilde formüle etmektedir: (1) Eğer hiçbir durumda yüklem olmayan bir konu (cevher) varsa, bu konunun bir yüklemi ve bu yüklem başka bir yüklemi varsa, o zaman buna göre yukarıya doğru sonsuz bir zincir oluşturacak önermelerden bahsedebilir miyiz? Yani bir önermede yüklem olanın sonrakinde konu olması şeklinde devam eden bir zincir kurgulanabilir mi? (2) Buna paralel olarak, eğer hiçbir şeyin kendisine yüklem olamadığı bir yüklem varsa ve bu

kıyasla ulaşılmayan ‘ilk ilkeler’in varlığı noktasında Aristoteles’in ısrar etmesi, kendi zamanında revaçta olan bazı alternatif ilim teorilerini yanlışlayabilmesi açısından önemli olmuştur. Burhânın bizzat kıyasla ulaşılmayan bazı ilkelere dayanmak durumunda olduğundan, yani burhânın kendi önermelerini kanıtlayamadığından yola çıkarak bazı filozoflar bilginin imkânsızlığı konusunda ısrar ederken, diğer bazıları bilginin mümkün olduğunu ancak kıyasın yukarıdaki duruma düşmemek için dairesel (*‘alâ ciheti’ d-devr*) olmasını şart koşmuşlardır.¹⁵ Buna göre, Aristoteles’in burhânın başlangıcı olarak *mebâdi’u’l-burhân*’ı vaz etmesi, söz konusu durumlara düşmeden ve ulaşılan bilginin kesinliğine hanel getirmeden burhânı tesis etmesini mümkün kılmıştır.

Burhânî kıyası önceleyen bilginin üç türlü olduğu anlaşılmaktadır. Bunların ilki, olgulara dair olup üçüncü şıkkın imkânsızlığı ve çelişmezlik ilkesi gibi aksiyomlardan oluşurken, ikincisi isimlerin anlamlarına dair bilgiden (örneğin üçgenin ne anlama geldiği) oluşmaktadır. Üçüncü bilgi türü ise isimlerin delalet ettiği şeylerin var olduğuna dair bilgidir. Buna göre, herhangi bir ilimde oluşturulacak bir kıyasın önermelerinin bu üç bilgi türü ile öncelenmesi zorunludur. Bununla beraber, farklı disiplinlerde kurulan burhânî kıyasın önermeleri, disiplinin alanı açısından uygun olan öncel ilkelerle kurulması öngörülmektedir.¹⁶ Yani her disiplinde veya her bilgi talebinde kullanılacak olan daha genel ilk ilkeler bulunurken, diğer bazıları sadece belirli disiplinin araştırma alanına uygun olarak kullanılmaktadır. ‘Eşit olandan eşit alınırsa eşit elde edilir’ aksiyomu bütün disiplinler için aynı derecede geçerli iken, aritmetikte tek ve çiftin anlamı veya geometride nokta ve çizginin anlamı bu disiplinler özelinde zorunlu olarak bilinmesi gereken öncel bilgiler konumundadır.¹⁷

İşte İbn Ruşd’un *mebâdi’u’l-burhân* olarak isimlendirdiği bu ilkelerin insan tarafından nasıl elde edildiği, onların *a priori* olarak tecrübeyi önceleyip öncelemediği sorusu bu noktada can alıcı öneme sahiptir. İbn Ruşd’e göre, bu ilkelere doğuştan sahip

yüklem bir konusu varsa o zaman bir önermede yüklem olup sonrakinde konu olan aşağıya doğru giden sonsuz bir zincirden bahsedilebilir mi? Bkz. *Telhîsu’l-Burhân*, ss. 423-24.

¹⁵ *Telhîsu’l-Burhân*, s. 377. Aristoteles’in paralel ifadeleri için bkz. *Analytica Posteriora*, 72b7-18. İbn Ruşd’de bu anlamda spesifik bir örnek (Meno’nun ikilemi/şekku *Mânun*) için bkz. *Telhîsu’l-Burhân*, ss. 371-72.

¹⁶ *Telhîsu’l-Burhân*, ss. 398-99.

¹⁷ İbn Ruşd, Aristoteles’e paralel olarak, burhânî kıyasta kullanılan farklı önerme türlerinden de bahsetmektedir: (1) Aksiyomlar, var olan her şey hakkında zorunlu olarak doğru olan ilkelere dir. Herhangi bir şeyin bilgisine ulaşmak için bu ilkeler olmazsa olmaz durumundadır. (2) Aksiyomlar gibi, bütün ilmin ön şartını teşkil etmese de belirli cüz’î bir ilmin araştırılmasında zorunlu olan tezler (*vad’*). Bunlar iki çeşittir: (a) Cüz’î bir şeyin varlığını varsayan hipotez (*aslu’l-mevdû’*) ve (b) tanımlar (*hudûd*). Hipotez ve tanım arasındaki farka gelince, hipotez bir şeyin var olduğu veya var olmadığını vaz ederken, tanım bizatihi (*min ciheti mâ huve hadd*) bir şeyin var olup olmadığını tazammun etmez, sadece onun ne olduğunu tarif eder. Bkz. *Telhîsu’l-Burhân*, s. 375, ss. 399-400; *el-Cevâmi’*, s. 32. Bu konuda daha detaylı açıklamalar için bkz. Arnzen, *Averroes on Aristotle’s ‘Metaphysics’*, s. 186 (dn. 13). Çelişmezlik ilkesinin metafizik özelindeki durumu konusunda daha ayrıntılı bir tartışma için bkz. *Tefsîr*, ss. 348:5-353:18.

olduğumuzu söylemek zorunda değiliz. Bununla beraber, bütün ilmin temelini oluşturan bu ilk ilkelere (*el-mukaddimâtu'l-evvel*) nasıl vâkıf olduğumuzu, hangi nefsânî güçlerle onları kavradığımızı (*bi eyyi kuvvetin tudreke hâzihi'l-mukaddimât?*) kestirmek de kolay değildir. İbn Ruşd'e göre, söz konusu ilkelere doğuştan (*min evveli vucûdına*) sahip olup sonradan unuttuğumuz şeklindeki Platoncu fikir bazı absürt sonuçlara götürdüğünden dolayı (*yelhikuhu emr şeni'*) kabul edilebilir değildir.¹⁸

Burhânı önceleyen aksiyomların *a priori* olarak bilinmesi mümkün olmadığına göre, onların sonradan bizde hâsıl olduğu üstünde durmamız gerekir. Öncelikle duyulara sahip olan bütün canlıların (*hayevân*) duyulur şey ile nefsteki imgesini (*resm*) birleştirebilen bir istidada sahip olduklarını belirtmek gerekir. Bazılarında duyumsanan şeyin verisi hemen kaybolurken, bazılarında bu veri az çok kalıcı olur. Bu tür tecrübelerin tekrarlanması, hatırlama gücü (*ez-zâkire*) sahiplerinin zihninde (*nefs*) bir tümel akledilirin (*el-ma'kulu'l-kullî*) oluşmasını sağlar. Buna göre, tümellere dair idrakimiz ne doğuştan gelir ne de üstün bir güç tarafından sağlanır; bilakis duyular aracılığıyla elde edilen imgelerin tekrar tekrar tecrübe edilmesiyle oluşmaktadır. İnsanın hatırlama ve muhayyile güçleri sayesinde tümeller saklanır ve düşünme süreçlerinde gereğince kullanılır.¹⁹

'İnsan' gibi tümel bir kavramın tikellerin birçok defa tecrübe edilmesiyle meydana geldiğini kabul etsek de burhânî kıyasın dayandığı tümel evvelî ilkelere nasıl ulaşılmaktadır? İbn Ruşd'e göre, tikellerden tüme varım yoluyla (*'alâ vecchi'l-istikrâ' li'l-cuz'ıyyât*) tümele ulaştığımız gibi, yani birçok tikeli tecrübe etmemiz zihnimizde nasıl 'insan' tümelinin oluşmasına imkân veriyorsa, bir konuda tümellerin çoğalması ile tümel ilkelerin bilinmesine imkân doğmaktadır. Bu doğrultuda bir tümel, irâdî durumların tecrübe edilmesi sonucu zihinde yer ettiğinde ondan hâsıl olan *ma'kûlât* (akledilirler) pratik alanda (*el-umûru'l-'ameliyye*) bir ilke oluştururken, varlıklardan elde edilen (*ma'huzen mine'l-umûri'l-mevcûde*) bir tümelden hasıl olan akledilirler nazârî alanda bir ilkeyi teşkil etmektedir.²⁰

¹⁸ *Telhîsu'l-Burhân*, s. 489. İbn Ruşd'ün gözünde, burhânî ilimden daha iyi bilinen (*eşeddu tahsilen*) ve daha kesin (*evsak*) bir bilginin unutulması tasavvur edilebilir bir şey değildir. Hâlbuki bu ilkeleri daha sonra burhânı oluşturmak için kullandığımız düşünülürse, onların kesintisiz (unutulmadan) bilinmeleri lazım gelir. Aksi takdirde unutilan bir bilgiyi yeniden ortaya çıkarmak için yeni bir burhân oluşturmamız icap eder ki bu da *mebâdi'u'l-burhân*'ın burhân vasıtasıyla bilinmesi anlamına geldiğinden imkânsızdır; bkz. *Telhîsu'l-Burhân*, s. 489.

¹⁹ *Telhîsu'l-Burhân*, ss. 489-90. Tümellerin tikel tecrübesi ile oluşumu ve zihindeki varlıkları hakkında daha detaylı bilgi için bkz. *Cevâmî'*, ss. 40-41, 46-50, 52.

²⁰ *Telhîsu'l-Burhân*, s. 490. İlk ilkelerin (aksiyom) burhânî metodla elde edilmemesinin, yani bir anlamda tecrübe sonucu kazanılmasının ilmin imkânı açısından doğurduğu bazı problemler hakkında bkz. Irwin, "Aristotle's Discovery of Metaphysics," ss. 210-229.

Bu ilkelere dair insanda kesinliğin oluşması için de İbn Ruşd, iki farklı zihni güç (*el-kuvâ'l-zihniyye*) arasında bir ayırım gözetmektedir. Buna göre, bunlardan *zann* ve *fikr* güçlerinde bazen *tasdik* bazen de *tekzîb* hâsıl olurken, aksiyomatik ilkelere dair tam bir kesinliğin (*et-tasdîku'd-dâim*) oluşması İbn Ruşd'ün sadece *el-'akl* olarak isimlendirdiği bir zihni istidad sayesinde mümkün olmaktadır. Buna göre, *mebâdi'u'l-burhân*'in oluşmasını ve kusursuz bir tasdikle ilmin ilk ilkelerini oluşturmasını sağlayan akıl bir 'ilkelerin ilkesi' (*mebde'u'l-mebâdi*) konumundadır.²¹

Toparlayacak olursak, İbn Ruşd için ilmin üretimi açısından hataya düşmeyen iki süreçten birisi burhânî kıyas, ötekisi –ve burhânî mümkün kıldığından dolayı daha önemlisi– yukarıda anlatıldığı şekliyle ilk ilkelerin kesin bir tasdikle hâsıl olmasını sağlayan akıldır. Buna göre, bu yönüyle söz konusu ilksel aklî ilkeler, burhânî kıyastan daha önce gelmeleri ve aracısız bir şekilde kavranabildiklerinden dolayı burhânî ilimden üstündür. Başka bir ifade ile, burhânî kıyas 'bilinebilen'i elde etmek için bir akıl yürütme sürecini ifade ederken, söz konusu aklî ilkeler ilmin ilk ilkelerini ve 'bilinebilen'in temel taşını oluşturmaktadır.

II. Analitikler ve İbn Ruşd'ün şerhi bu noktada tamamlanırken, *Metafizik*'in *Büyük Alfa* kitabının gerçek ilim (*episteme*) bahsiyle açılması mantık ve metafizik arasındaki denkleğin Aristoteles'in aklını da kurcalamış olabileceğini akla getirmektedir. Şimdilik metafiziğin ilmî statüsü problemine geçmeden önce, burhânî kıyasın ve ondan hâsıl olan ilmin diğer bazı özel durumlarını açıklamak yerinde olacaktır.

A. 1. 2. Burhânî Kıyasın Özel Durumları

Daha önce işaret edildiği üzere, burhânî kıyası formel olarak eksiksiz addedilebilecek diğer kıyaslardan ayırt eden temel özelliği, bu kıyasın sonuç önermesinde elde edilen bilginin mahiyetidir. Bir şey hakkında, İbn Ruşd'ün 'gerçek ilim' (*el-'ilmu'l-hakîkî, episteme*) olarak isimlendirdiği bilgi türüne sahip olmamız, o şeyi ona ârız olan durumlar itibariyle değil, aksine şeyin varlığını zorunlu kılan illetinin bilgisi itibariyle olur. Bununla birlikte, bu illetin gerçekten bu şeyin illeti olduğu ve onsuz var olamayacağını bilmemiz de bu hakikî ilmin gereklerindedir. İşte insanın bu gerçek ilme sahip olmasının yegâne yolu burhânî kıyastan geçmektedir.²² Burhânî kıyasın sonuç önermesinde ortaya çıkan hakikî ilmi bu şekilde tarif ettikten sonra İbn Ruşd, sonuç ve öncüller arasındaki ilişkilerden doğan, bu kıyas türünün diğer özel durumlarını açıklığa kavuşturmak istemektedir.

²¹ *Telhîsu'l-Burhân*, ss. 490-91.

²² *Telhîsu'l-Burhân*, s. 373.

İbn Ruşd'ün gözünde, bir öncülün iki açıdan sonucun (*ma'lûl*) illeti olmasından başka, yani sonucun bizdeki bilgisinin illeti ve sonuçta ortaya çıkan olgunun varlıksal illeti olmasından başka, sonuç ve öncüller arasındaki ilişki söz konusu olduğu zaman diğer bazı özel durumlardan da söz edilmesi gerekmektedir. Buna göre, burhânî kıyasın öncüllerinin taşıması gereken nitelikler şunlardır: (i) sonuçtan (*en-netîce*) daha iyi bilinir (*a'raf*), (ii) varlık açısından daha öncel (*evâ'il*) ve (iii) öncüllerin de 'orta terim' (*el-haddu'l-evsat*) aracılığıyla biliniyor olmaması. Burhânî kıyasın öncül ve sonuçlarının tümel (*el-kullî*) olmak durumunda olması da bu kıyasın başka bir ayırıcı özelliğini temsil etmektedir. Son olarak, öncüller ve sonuç arasındaki varlıksal illiyet durumunda belirli bir 'uygunluk' (*munasebe*) kriterinin gözetilmesi gerekmektedir.²³ *I. Analitikler*'de açığa çıkan kıyasın formel gerekliliklerine ilave olarak, bir kıyasta sayılan bu ek hususiyetlerin bulunması onu burhânî kıyas seviyesine çıkartmaktadır.²⁴

Aristoteles felsefesi bağlamında mantıkta ortaya konulan ilim teorisinin metafiziğe uygulanabilirliğini noktasında İbn Ruşd'ün pozisyonunu açığa çıkarmaya çalışacağımız bir sonraki bahis açısından yukarıda sayılan bazı hususiyetlerin daha detaylı olarak incelenmesi gereklidir. Öncelikle, öncüllerin 'orta terim' aracılığıyla elde edilmemiş olma şartı, bir önceki bahisle alakalı olup burhânî kıyasın yukarıya doğru sonsuz bir teselsül oluşturamayacağı ile ilgilidir. Öncüllerin sonuçtan daha öncel (*mutekaddim*) olması ise onların illiyet prensibi (*es-sebebiyye*) uyarınca *ma'lûlden* varlıksal olarak öncel olmaları demektir. Öncüllerin sonuçtan daha iyi bilinir (*a'raf*) olması ise Aristoteles'in meşhur 'daha iyi bilinen' kavramsallaştırması doğrultusunda anlaşılmalıdır. Buna göre, öncüllerin daha iyi bilinir olması onların, duyulur şeylerde olduğu gibi bizce (*'indena*) daha iyi bilir olması değil, basit şeylerde olduğu gibi onların tabiatları itibarıyla (*'inde't-tabî'a*) daha iyi bilinir olması anlamına gelmektedir.²⁵ Burhânda öncüllerin ve sonucun tümel olması şartı, bu özel kıyasın hedeflediği gerçek ilim itibarıyla açıkça anlaşılmaktadır. Tikel şeylerle ilgili oluşturulan kıyasın sonucu kendi özel durumu ve zamanı (*fî vaktin mâ*) ile kayıtlı olur.²⁶ Bu ise burhânî kıyasın hedeflediği gerçek ilmin seviyesinde değildir. Sayılan hususiyetler arasında bizi en çok ilgilendiren İbn Ruşd'ün 'uygunluk kriteri' (*el-munasebe*) olarak tanımladığı kriterdir.

²³ *Telhîsu'l-Burhân*, ss. 373-74.

²⁴ Örneğin, zorunlu olarak doğru olmayan öncüllerden mantıksal açıdan zorunlu olarak bir sonuca ulaşmak mümkündür. Ancak bu durumda sonuç (veya sonuçta belirtilen olgu) varlıksal açıdan doğru ve zorunlu olmaz. Buna mukabil, burhânî kıyasta olduğu gibi öncüller doğru ise hem mantıksal hem de varlıksal anlamda sonuç da zorunlu olarak doğru olacaktır; bkz. *Telhîsu'l-Burhân*, s. 390.

²⁵ *Telhîsu'l-Burhân*, s. 374.

²⁶ *Telhîsu'l-Burhân*, s. 392.

A. 2. Mantık-Metafizik Denklği: *Munasebe* Kriteri

Yukarıda atıfta bulunulan Aristoteles'in *II. Analitikler* I. 2'de ortaya koyduğu burhân teorisine göre, gerçek ilim değerindeki bilginin üretilmesi için burhânî kıyasın öncülleri işleme konuldukları disiplin açısından 'uygun' (*munasib*) olmak durumundadır. İbn Ruşd tarafından bu kriter, 'orta terim'in (*el-haddu'l-evsat*) 'küçük terim'in (*el-haddu'l-esğar*) zâtî yüklemi, 'büyük terim'in (*el-haddu'l-ekber*) 'orta terim'in zâtî yüklemi olması şeklinde formüle etmektedir. Buna göre, burhânî kıyasın öncülleri aynı cinsten olur ve bu kıyas türünde bir cinsten başka bir cinse geçiş (*intikâl*) mümkün değildir. Örneğin, geometride kurulacak olan bir burhânî kıyasta aritmetikte ortaya çıkan bir öncülün kullanılması söz konusu uygunluk prensibini ortadan kaldırmaktadır.²⁷

Buna benzer bir şekilde, eğer mantıkta ortaya çıkan bir öncül bir metafiziksel araştırmada kullanılacaksa *II. Analitikler* I. 2'ye uygun olarak *munasebe* kriterinin yerine gelmesi gerekmektedir. Aksi takdirde elde edilen ilim burhânî ilim seviyesine erişmemiş olacaktır. İbn Ruşd de aynı minvalde devam eden açıklamaları sonucunda bu kriterin herhangi bir şekilde göz ardı edilemeyeceğini belirtmektedir.²⁸ Ona göre öncüller (*mukaddimât*) arasındaki uygunluk iki durumda ortaya çıkar; ya (1) yukarıda zikredilen formül çerçevesinde iki öncül de aynı konuyu (*el-mevdû'*) paylaşır (*vâhid 'ale'l-itlâk*) ya da (2) iki öncülün konusu bir açıdan birdir (*vâhid bi cihetin mâ*). Bu iki duruma da örnek vermek gerekirse, musikide ortaya çıkan bir öncülün yine musikide kullanılmasında, öncüllerin konularının aynı olduğundan uygunluk kriteri karşılanırken; musikide işleme konulan bir öncülün daha genel bir disiplin olan aritmetikten alınmasında ise musikinin aritmetiğin altında (*taht*) fakat aynı konuyu bir açıdan (*bi cihetin mâ*) paylaşmalarından dolayı uygunluk kriteri karşılanmış olmaktadır.²⁹

İşte burada uygunluk kriteri çerçevesinde İbn Ruşd'ün ortaya koyduğu bu anlayışa göre, mantıkta ortaya çıkan öncüllerin metafizikteki kullanımı nasıl açıklanabilir? Öncelikle mantık ve metafizik arasında, musiki ve aritmetik (veya optik ve geometri) arasındaki özel-genel ilişkisinden bahsedilemediği için bahsi geçen ikinci şıkkın geçerli olması mümkün değildir. Geriye kalan birinci seçeneğe göre ise mantıkta ortaya çıkan öncüllerin metafizikte kullanılabilmesi için mantık ve metafizik konularının kayıtsız olarak (*'ale'l-itlâk*) aynı olması gerekmektedir.³⁰ Ne var ki

²⁷ *Telhîsu'l-Burhân*, s. 394.

²⁸ *Telhîsu'l-Burhân*, ss. 394-395.

²⁹ *Telhîsu'l-Burhân*, s. 395.

³⁰ Bu problemin üstesinden gelebilmek için İbn Ruşd'ün düşüncesinde mantık ve metafiziğin aynı konuları paylaştığı yönünde detaylı bir tartışma için bkz. Matteo di Giovanni, "Averroes and the Logical

Aristoteles'in izinden giderek İbn Ruşd'ün şerhlerinin birçok yerinde mantığın zihnî varlıkla, metafiziğin ise zihnin dışında kendi zâtıyla kâim olan varlıklarla ilgilendiği düşüncesi tekrar tekrar karşımıza çıkmaktadır. Buna göre, mantık ve metafiziğin mutlak anlamda aynı konuyu paylaştığını kabul etmek mümkün görünmemektedir.

İbn Ruşd'ün *II. Analitikler* şerhi özelinde yaptığımız bu değerlendirmelere göre, mantıksal öncüllerin metafizikteki kullanımının gerekçelendirilmesi oldukça problemlili gözükmemektedir. Buna rağmen, İbn Ruşd'ün *Metafizik* şerhlerine bakıldığında mantıksal öncüllerin metafizikte yaygın bir şekilde kullanıldığı görülmektedir. Aristoteles *Metafizik* IV. 3'te metafiziksel araştırmada bulunan birisinin *Analitikler*'de ortaya konulan doktrinlere uygun bir şekilde hareket etmek durumunda olduğunu vurgulamaktadır.³¹ Yine Aristoteles'in izinden giderek İbn Ruşd'ün bu tavsiyeye uyduğu açıkça ortaya çıktığına göre, onun mantık ve metafizik konuları arasında *II. Analitikler* şerhinde açıkça belirtilmeyen, ancak uygunluk prensibini de yerine getiren üçüncü bir ilişki şeklini varsaydığımızı düşünmek durumundayız. Bu açıdan bakıldığında, İbn Ruşd'ün *Metafizik* tefsirinin bir yerinde mantığın 'eksik varlık'la (*el-huviyyetu'n-nâkis*), metafiziğin ise 'zihnin dışında bulunan eksiksiz varlık'la (*el-huviyyetu't-tâmme ve hiye'l-mevcûde hârice'l-nefs*) ilgilendiği şeklindeki değerlendirmesi bize bu üçüncü ilişki modu ile ilgili bir ipucu vermektedir.³²

Daha önce belirtildiği gibi, İbn Ruşd'e göre mantıkta kullanılan bütün tümellerin ve aksiyomların zihnin dışında kendi zâtıyla kâim olan varlıklara ait insanî tecrübe sonucu ve özel aklî istidadı aracılığıyla elde edildiği düşünülürse ve bu zihnî birikimin mantığın konusu olan 'eksik varlığı' oluşturduğu kabul edilirse, o zaman 'tam varlık' ile 'eksik varlık' arasında kurgulanan bu denklik mantık ve metafizik arasında da geçerli olmak durumundadır. Başka bir ifadeyle, zihnin dışındaki varlıkların tecrübe edilmesiyle elde edilen zihnî varlıkları (tümel ve aksiyomlar) konu edinen mantıkta ortaya çıkan öncüllerin, zihnin dışındaki varlıklarla ilgili olan herhangi bir metafiziksel araştırmada kullanılması *munasebe* prensibine uygun sayılmak durumundadır. Buna göre, mantık ve metafizik disiplinleri arasında özel-genel ilişkisi olmasa da ve bu iki disiplin mutlak anlamda aynı konuyu paylaşmasa da konuları arasındaki bu denklikten

Status of Metaphysics," M. Cameron ve J. Marenbon (ed.), *Method and Methodologies Aristotelian Logic East and West, 500-1500* (Leiden: Brill, 2011) içinde, ss. 53-74.

³¹ *Metafizik*, 1005b2-5.

³² *Tefsîr*, ss. 742:14-743:3.

dolayı mantıksal öncüllerin metafizikte kullanılması *munasebe* prensibi açısından kabul edilebilir bir şeydir.³³

Bu çözüm önerisini somutlaştırmak adına çelişmezlik ilkesinin durumuna göz atılabilir. Metafiziğin (veya herhangi bir disiplinin) bu ilkeyi mantıktan alması *II. Analitikler*'de verilen iki seçeneğe de uymamaktadır. Yani bu ilkenin metafizikte kullanılabilmesi bu disiplinin mantığının altında (*taht*) olması ile veya mantıkla aynı konuyu paylaşmasıyla açıklanabilecek bir durum değildir. Ancak İbn Ruşd'ün önerdiği üçüncü seçeneğe uygun olarak, mantığın konusu olan eksik varlığı oluşturan tümel ve aksiyomların metafiziğin konusu olan 'eksiksiz varlığın' tecrübe edilmesiyle zihinde belirlediği düşünülürse, çelişmezlik ilkesinin mantıkta olduğu gibi metafizikte de 'uygun' (*munâsib*) bir şekilde kullanılması söz konusu olur.

Mantıkta ortaya çıkan ilkelerin *munasebe* prensibi doğrultusunda metafizikte işleme konulması noktasında bizzat İbn Ruşd'e kulak verelim:

"...bu delil mantıksal bir delildir (*ed-delîlu'l-mantikî*) ve bu ilimdeki [metafizikteki] burhânların çoğu mantıksal burhânlardır (*el-berâhînu'l-mantikiyye*); burada mantıksal derken mantık disiplininin alınmış öncülleri (*el-mukaddimât*) kastediyorum. Bunun böyle olması, mantık disiplininin iki şekilde kullanılabileceğindedir: (1) Mantık, ya diğer disiplinlerde bir araç (*el-âle*) ve yasa (*el-kânûn*) olarak kullanılır ya da (2) bir nazarî ilimde ortaya çıkan [ilkelerin] diğer [nazarî] ilimlerde kullanılması gibi, onda [mantıkta] ortaya çıkan [ilkeler] diğer ilimlerde kullanılır. Buna göre, bu ilimde [metafizikte] kullanıldığında onlar [bu ilkeler] uygun ilkelere yakın olur (*karîb mine'l-mukaddimâti'l-munâsibe*) çünkü bu disiplin [metafizik] mutlak varlığı inceler (*tenzuru fih*) ve mantıksal ilkeler de mutlak varlıktan dolayı var olur (*hiye mevcûde li mevcûdin mutlak*); tıpkı tanımlar (*el-hudûd*), tasvirler (*er-rusûm*) ve diğer şeyler gibi."³⁴

Son olarak, yukarıdaki değerlendirmelerden de ortaya çıktığı gibi, mantık İbn Ruşd tarafından bazen ilmî araştırmalarda kullanılan bir araç (*organon*) bazen de başlı

³³ Mantıksal ilkelerin başta metafizik olmak üzere diğer ilimlerdeki kullanımı hakkında kısa bir değerlendirme için bkz. *Cevâmî*, s. 32.

³⁴ *Tefsîr*, s. 749:1-9. (Çeviri bana aittir. Köşeli parantezler içindeki ilaveler akıcılığı sağlamak için eklenmiştir). di Giovanni'ye göre, İbn Ruşd'ün bu söylediklerinden yola çıkarak, onun mantık ve metafiziğin aynı konuyu paylaştığı yönünde düşündüğünü çıkarsamamız gerekir. Ne var ki daha önce söylediğimiz gibi, İbn Ruşd'e göre bir ilim olarak mantık 'eksik varlık'la, metafizik ise mutlak varlıkla ilgilenmektedir. Dolayısıyla, di Giovanni'nin belirttiği gibi, İbn Ruşd'e göre mantıksal ilkelerin metafizikte kullanılması *Kitâbu'l-Burhân* şerhinde zikredilen birinci kritere (konuların mutlak olarak aynı olması) göre uygun sayılmaz, iki ilmin konusunun başka bir açıdan denk olmasından dolayı uygunluk kriteri karşılanmış olmaktadır. Burada alıntılanan paragrafın son cümlesinde geçen '*karîb min*' kaydı da buna işaret etmektedir. Aksi takdirde iki ilim de aynı konuyu paylaşıyor olsaydı, birinci kritere göre böyle bir kayda gerek olmazdı. di Giovanni'nin bu mesele etrafındaki görüşleri için bkz. di Giovanni, "Averroes and the Logical Status of Metaphysics," ss. 60-61. Yukarıda alıntıladığımız bu meşhur paragrafla ilgili ayrıntılı bir değerlendirme için bkz. Gabriele Galluzzo, *Medieval Reception of Book Zeta of Aristotle's Metaphysics. Aristotle's Ontology and the Middle Ages: The Tradition of Met., Book Zeta* (Leiden: Brill, 2013), ss. 146-150.

başına bir ilim olarak addedilmektedir.³⁵ Daha doğrusu mantık, İbn Ruşd'ün düşüncesinde diğer ilimlerin karşısında bu ikili yapısıyla tezahür etmektedir. Bir taraftan mantık, doğru akıl yürütmenin ve hüküm çıkarma işleminin enstrümanı olarak felsefî söylemin yapısını düzenleyen bir yasa (kânûn) mesabesinde. Diğer taraftan İbn Ruşd'ün gözünde mantık, bazı müspet doktrinlerin temellendirildiği ve sonraki ilmî araştırmalar için kullanışlı hale getirildiği felsefenin ayrılmaz bir parçasıdır. Bu anlamda mantık, felsefî söylemin yapısını düzenlemekle kalmaz, spesifik doktrinler bütünü olan felsefenin bizzat bir parçasını oluşturmaktadır.³⁶ Bu doğrultuda mantık ve metafiziğin paylaştığı bazı önemli özellikler mevcuttur. Bunların en önemlisi, varlık karşısındaki kuşatıcılık iddialarıdır. Mantık 'akledilir' olan her şeyle ilgilenirken, metafizik var olan her şeyle ilgilenmektedir. Sadece bu ortak özellikleri bile, ikisi arasında bazı paralelliklerin bulunabileceğine işaret etmesi bakımından yeterlidir. Bu açıdan İbn Ruşd'e baktığımız zaman, mantığın metafizikle iç içe geçtiğini görebiliriz. Ona göre mantık, metafiziğin bir parçasıdır ve metafiziğin bir ilim olmasının en önemli dayanağıdır.³⁷

Aristoteles'te metafiziğin ilmî statüsü çerçevesinde klasikleşen bu soruya İbn Ruşd'ün çözüm önerisi, onun entelektüel karakterinin 'şârih' ve 'filozof' boyutlarının aynı anda açıkça tezahür ettiği yerlerden sadece birisi olarak görülmelidir. Daha sonraki sayfalarda ortaya çıkacağı üzere, Aristotelesçi bir felsefî bilinci içselleştiren İbn Ruşd'ün felsefî etkinliği en güzel biçimde 'şârih filozof' tamlaması ile ifade edilebilir.

A. 3. *Envâ'u'l-Berâhîn*

Aristoteles'in diyalektiğin ilmî değeri hakkında zaman zaman yaptığı olumlu değerlendirmeler³⁸ bazı araştırmacıların onun diyalektiği felsefenin ve özellikle de metafiziğin metodu olarak değerlendirdiğini iddia etmelerine sebep olmuştur. Diğer taraftan, başta İbn Ruşd olmak üzere Aristotelesçi şerh geleneği mensuplarına göre, Aristoteles'in *Metafizik*'te ortaya koyduğu araştırma ve akıl yürütme metodları burhân teorisini yakından izlemektedir.³⁹ Bununla beraber, Aristoteles'in *Metafizik*'te ele aldığı konuları tartışırken, esasında diyalektik olarak değerlendirdiği kendinden önceki

³⁵ İbn Ruşd'ün mantıktan bir araç olarak faydalandığı bazı örnekler için bkz. *Tefsîr*, ss. 342:5-14, 352:5-8, 1418:5-10.

³⁶ *Cevâmî*, s. 32.

³⁷ Bu konuda daha detaylı değerlendirmeler için bkz. di Giovanni, "Averroes and the Logical Status of Metaphysics," ss. 53-54. Aristoteles'teki paralellikler için bkz. *Metafizik*, 1005b2-5.

³⁸ *Topics*, 101a34-101b4

³⁹ Birbiri ile çatışan bu görüşlerin kısa bir değerlendirmesi için bkz. di Giovanni, "Demonstration and First Phillosophy," ss. 96-99.

filozofların görüşlerine sık sık yer verdiğiinden dolayı, onun bu eserinde serdettiği bütün argümanların burhânî seviyede olduğunu iddia etmek mümkün değildir. Bu doğrultuda İbn Ruşd de kendi şerhlerinde Aristoteles'in bu araştırma tercihinin dikkat çekerek onun bazı değerlendirmelerinin önceki filozofların iddialarına cevap niteliğinde olup diyalektik (*ekâvîl cedeliyye meşhûra*) olarak değerlendirilmesi gerektiğini kabul etmektedir. Ancak bu nedenden dolayı, İbn Ruşd'e göre Aristoteles'in diyalektiği metafizikte bir araştırma metodu olarak benimsediğini söylemek mümkün değildir. Ona göre, metafiziğin tek araştırma metodu burhânî araştırma metodudur (*el-fahsu'l-burhânî*).⁴⁰

Metafizik'in araştırma metodunu, İbn Ruşd'ün yaptığı gibi bu şekilde özlü bir biçimde tasavvur ettiğimizde ve *II. Analitikler*'de işlenen ilim teorisi doğrultusunda açığa çıkan burhân kriterini *Metafizik*'teki argümanların tamamına tek tek uygulamaya koyduğumuzda, birçok araştırmacının da fark etmiş olduğu üzere,⁴¹ Aristoteles'in bütün akıl yürütmeleri titiz bir burhân testinden geçemediği görülmektedir. Bu zorluğun üstesinden gelmek için İbn Ruşd, Aristoteles'in burhânî kıyas çeşitleri (*envâ'u'l-berâhîn*) arasında gözettiği ayırımından faydalanmaktadır.

Daha önceki başlıklar altında üstünde durulan, bir şeyin varlığını ve illetini eşzamanlı olarak ortaya koyan kıyas, mutlak burhân (*el-burhânu'l-mutlâk*) olarak isimlendirilmektedir.⁴² Bu kıyasla ulaşılan bilgi en kâmil (*ekmeluha*) ve en kesin (*yakîn*) bilgidir. *El-burhânu't-tâmm* olarak da adlandırılan bu kıyasın bazı özel şartları bulunmaktadır. Bu şartlar, (i) sonuç önermesinde ortaya çıkan şeyin/olgunun varlığının, onun illetinin varlığının bilinmesiyle ortaya çıkması, (ii) bunun yanında bu illetin sonuç önermesinde ortaya çıkan şeyin illeti olduğunun bilinmesi ve (iii) bilinen şeyin varlığının bu illet olmadan mümkün olmamasının bilinmesi şeklinde özetlenebilir. Mutlak burhânın yanında İbn Ruşd (Aristoteles'i takip ederek), iki burhân çeşidinden daha bahsetmektedir. İlet burhanı (*burhân limâ*) olarak adlandırılan kıyas çeşidi, bir şeyin sadece niçin o şey olduğunu bildirirken, delil burhânı (*burhânu'd-delîl*) olarak adlandırılan kıyas ise bir şeyin sadece varlığını kanıtlayan kıyastır.⁴³ Burada özellikle üstünde duracağımız delil burhânı, her zaman bir şeyin varlığından yola çıkarak başka bir şeyin varlığını ortaya koyar; bu öncelikle cevher-araz ve *illet-ma'lûl* ilişkisi

⁴⁰ *Tefsîr*, s. 777:14-17.

⁴¹ Ian Bell, *Metaphysics as an Aristotelian Science* adlı çalışmasında her ne kadar *Metafizik*'in *II. Analitikler*'de ortaya koyulan ilim teorisi üzere yazıldığını savunursa da karşıt görüşlere de oldukça geniş yer ayırmaktadır; bkz. Ian Bell, *Metaphysics as an Aristotelian Science* (Sankt Augustin: Academia Verlag, 2004).

⁴² *Tefsîr*, s. 702.

⁴³ *Telhîsu'l-Burhân*, ss. 378, 406-409. Benzer değerlendirmeler için bkz. di Giovanni, "Demonstration and First Philosophy," s. 108.

çerçevesinde olmaktadır. Başka bir ifadeyle delil burhânı, ‘bizce iyi bilinen’den veya bize göre öncel (*mutekaddim*) olandan, bizden daha uzak ancak varlık bakımından öncel olana doğru hareket etmektedir. Bundan dolayı bu burhân, insanın bilişsel süreçlerine atfen ‘bize nispetle burhân’ (*burhân bi idâfeti ileynâ*) olarak da adlandırılırken, mutlak burhân ‘şeyin kendisine nispet edilen burhân’ (*burhân bi idâfeti ile’l-emri fi nefsihi*) olarak da adlandırılmaktadır.⁴⁴

Mutlak burhân ile delil burhânı arasındaki fark, birincisinde bir şeyin olduğu gibi, yani varlığının illetiyle bilinmesi söz konusu iken, ikincisinde bilinen şeyin zihnin dışındaki varlığının illetini bilinmeden sadece ‘bizce’ varlığının bilinmesi (*min ciheti mâ hiye illetu li ma’rifetina bi vucûdi zâlike’ş-şey*) söz konusudur. Buna göre, mutlak burhânın öncülleri hem sonucun (bilinen şey) varlık illetini hem de sonucun bizdeki bilgisinin illetini zorunlu olarak oluştururken, delil burhânında bu şartların sadece ikincisi mevcuttur. İbn Ruşd’ün verdiği bir örnek üzerinden gidecek olursak, odamızda bulunan ışığın varlığına dair bilgimiz orada bulunan ateş sebebiyledir. Çünkü ateşin odada bulunduğu dair bilgimiz, hem ışığa dair bilgimizin hem de ışığın varlığının illetidir. Yani mutlak burhânın orta terimi (*el-haddu’l-evsat*) hem bizim bilgimizin hem de bilinen şeyin zihnin dışındaki varlığının illetidir. Delil burhânında ise orta terim, sadece sonuca dair bizdeki bilginin sebebi olup bilinen şeyin zihnin dışındaki varlığının illeti değildir. Örneğin, odada dumanın varlığına dair bilgimiz, odada ateşin varlığına dair bilgimizin illeti iken, duman ateşin varlığının illeti değildir. Aksine ateş, dumanın varlığının illetidir.⁴⁵ Kısaca söylemek gerekirse, mutlak burhân illetten *ma’lûle* doğru hareket ederken, delil burhânı *ma’lûlden* illete doğru hareket etmektedir.

Aristoteles burhânî kıyas çeşitleri arasındaki farkları öne sürerken, bu kıyasın başlıca diyalektik (*cedelî*) ve retorik (*iknâ’î*) kıyas çeşitleri ile karıştırılmasının önüne geçmeyi hedeflemektedir.⁴⁶ İbn Ruşd ise ilgili bölümün şerhinde, Aristoteles’in bu hedefini göz önünde tutmakla birlikte, burhânî kıyas çeşitleri arasındaki ayırımı (özellikle mutlak burhân – delil burhânı) bu kıyaslardan elde edilen bilginin ilmî değerini öne çıkararak değerlendirmektedir. Buna göre, mutlak burhânın sonuç önermesinde (*en-netîce*) hem bilginin hem de varlığın illeti ortaya çıkarken, delil burhânı sadece bilginin illetini sağlamaktadır. Bundan dolayı, burhânın bu iki çeşidinin

⁴⁴ *Telhîsu’l-Burhân*, ss. 378-79. Bu burhân çeşitleri hakkında daha detaylı bir bilgi için bkz. Arnzen, *Averroes on Aristotle’s ‘Metaphysics’*, ss. 189-190 (dn. 26). İbn Ruşd’de burhânî kıyasın çeşitleri konusunda daha detaylı bilgi için bkz. Fahrî, *Averroes: His Life, Works and Influence*, ss. 36-37.

⁴⁵ İbn Ruşd, *Şerhu’l-Burhân li Aristû*, tah. ‘A. Bedevî, *Şerhu’l-Burhân li Aristû ve Telhîsu’l-Burhân* (Kuveyt: el-Meclisu’l-Vatanî li’l-Sekâfe ve’l-Funûn ve’l-Âdâb, 1984) içinde, ss. 179-183 (Bundan sonra: *Şerhu’l-Burhân*).

⁴⁶ *Analytica Posteriora*, 71b10-72b5.

bilgisi kesinlik açısından derecelendirilebilir olması gereklidir. Mutlak burhân kesinliğin en yüksek derecesine (*el-yakîn ellezî fi ğâye*) sahiptir ve burhânların en güçlüsüdür (*evtâku esnâfi'l-berâhîn*). Bununla birlikte, delil burhânının hiç kesinlik taşımadığı öne sürülemez. Her ne kadar mutlak burhân diğer kıyaslara (diyalektik, sofistlik, retorik vb.) nispeten, bilginin kesinliği kriteri doğrultusunda özel bir yere sahip olsa da bu kriter farklı burhânî kıyaslar arasında da geçerlidir. Buna göre, kesinlik derecesi mutlak burhânın altında olsa da delil burhânının sağladığı bilgi burhânî ilim olarak sayılmalıdır. Başka bir ifadeyle, delil burhânının orta terimi sonuç önermesinde ortaya çıkan olgunun varlıksal illetini teşkil etmese de bizdeki bilgisinin illetini temsil etmekle burhânî ilim seviyesinde değerlendirilmeli ve sonraki burhânî kıyaslarda orta terim olarak kullanılabilir. ⁴⁷

Aristoteles *II. Analitikler* 13'te gerçek ilim (*episteme*) olarak tanımlanan bilgi türünün, mutlak burhânî ilimde olduğu gibi her zaman aynı kesinlik derecesinde olmadığını kabul ederek 'olgusal burhân' (*apodeiksis tou hoti, el-burhânu'l-innî*) ve 'illet burhânî' (*apodeiksis tou dioti, burhân limâ*) gibi diğer burhânî kıyas türlerinden bahsetmektedir. ⁴⁸ Burada Aristoteles, bu farklı burhânî kıyasların mutlak burhândan farklı ve daha alt seviyede olduğunu belirtmekle birlikte bu kıyaslarla elde edilen bilginin gerçek ilim olarak sayılması gerektiğini vurgulamaktadır. Dolayısıyla İbn Ruşd'ün burhânî kıyasın türleri ve burhânî bilginin kesinlik noktasında derecelendirilmesi konusunda Aristoteles'ten radikal bir şekilde ayrıldığını iddia etmek yanlış olur. Ancak İbn Ruşd tarafından burhânî kıyaslar ve burhânî bilgi türleri arasındaki bu ayrımın, metafiziğin (ve diğer disiplinlerin) bir ilim olarak burhânî seviyede olduğunun gösterilmesi yönünde kararlı bir şekilde işlevselleştirilmesi, özgün bir şerh hamlesi olarak değerlendirilmelidir.

İbn Ruşd'ün bu inisiyatifi, *ma'lûl*den illete doğru hareket eden delil burhânının ilmin temel araştırma enstrümanlarından biri olduğunun defalarca altını çizilmesinde iyice belirginleşmektedir. *Metafizik cevâmî'* ve tefsîr şerhlerine bakıldığında, İbn

⁴⁷ *Şerhu'l-Burhân*, ss. 183-84; *Telhîsu'l-Burhân*, ss. 406-409. di Giovanni'nin aktardığına göre, *II. Analitikler* A. 2'nin şerhinde John Filoponos da İbn Ruşd'e benzer bir şekilde söz konusu hususu öne çıkarmaktadır; bkz. di Giovanni, "Demonstration and First Philosophy," s. 112. İbn Ruşd'ün farklı burhânî kıyasların sağladığı bilginin kesinlik noktasında derecelendirilmesi gerektiği yönündeki kanaati, el-Fârâbî'nin bu meseledeki bazı değerlendirmeleri ile uygunluk arz etmektedir. El-Fârâbî'nin bu konudaki görüşleri için bkz. Miriam Galston, "Al-Farabi on Aristotle's Theory of Demonstration," P. Morewedge (ed.), *Islamic Philosophy and Mysticism* (New York: Caravan Books, 1997) içinde, ss. 23-34; Osman Bakar, *İslam Düşüncesinde İlimlerin Tasnifi*, çev. A. Çapku (İstanbul: İnsan Yayınları, 2012), ss. 103-108. İbn Ruşd'ün burhânî bilginin derecelendirilmesi konusundaki görüşlerinin daha detaylı bir incelemesi için bkz. di Giovanni, "Demonstration and First Philosophy," ss. 107-108. El-Fârâbî ve İbn Sînâ'nın burhân teorileri hakkında ayrıntılı bir değerlendirme için bkz. İlhan Kutluer, *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1996), ss. 177-194.

⁴⁸ *Analytica Posteriora*, 78a22-79a15.

Ruşd'un gözünde matematik hariç bütün ilimlerdeki (*fî kulli'l-'ulûm*) araştırma metodlarının başta geleni *ma'lûlden* illete doğru inşa edilen argümanlardır.⁴⁹ Bu düşüncenin arka planı, insanî bilişsel süreçler karşısında matematiksel ve doğal bilimlerinin ilkelerinin farklı konumudur. Matematiksel aksiyomlar, hem matematikteki teoremlerin mantıksal prensiplerini hem de bu teoremlere dair bilginin prensiplerini oluştururken, tabiatla ilgili fiziksel ve metafiziksel ilkeler ise ancak tabiat araştırması sonucu bilinebilir ve tecrübe edilen olguların illetleri üzerindeki incelemelerin tamamlanmasıyla ortaya çıkarılır. İbn Ruşd bu asimetrik görüntüyü saf Aristotelesçi terminolojiye dayanarak açıklamaktadır. Buna göre, matematiksel ilkeler hem tabiatı itibariyle hem de bizim bilgimiz açısından öncel iken, tabiatla ilgili temel ilkeler açıkladıkları olgular açısından öncel, bizim bilgimiz açısından sonradır.⁵⁰ Dolayısıyla İbn Ruşd, insanın daha iyi bilinenden daha az bilinene doğru ilerleyen bilişsel süreçlerini kastederek, metafizikte kullanılan metodun (*meslek*), matematik hariç olmak üzere diğer ilimlerdeki (*fî kulli'l-'ulûm mâ 'adâ't-te'âlîm*) metodlarla aynı olduğunu vurgulamaktadır.⁵¹

Metafizik ile diğer nazarî ilimler arasında araştırma metodu noktasındaki bu denkliği örneklendirmek için İbn Ruşd sıkça fiziğe (*'ilmu't-tabî'î*) başvurmaktadır. Ona göre, hareketin ilkeleri madde, suret ve İlk Muharrik olsa da harekete dair bilgimiz bu ilkeler aracılığıyla oluşmaz. Aksine, hareketi meydana getiren illetlere –yakın olsun uzak olsun – dair bilgimiz tecrübe ettiğimiz hareketin nedenleri üzerinde araştırmadan sonradır.⁵² Buna göre, bir şeyin bir durumdan başka bir duruma geçebiliyor olması (hareket edebilmesi) bu değişmeyi mümkün kılan bir konuya (*el-mevdû'*) ve bu süreci başlatan bir muharrike işaret etmektedir. Yani duyulur şeylere ve onların hareketine dair dolaysız tecrübemiz varken, madde, sûret ve hareket etmeyen Muharrik'e dair böyle bir tecrübemiz bulunmamaktadır. Bundan dolayı, hareketin ilkelerine doğrudan değil, hareketin tabiatından yola çıkarak hareketin illetlerine ulaşmaktayız.⁵³

Bu noktada İbn Ruşd, tabiat ilkelerinin fizikçi tarafından değil metafizikçiler tarafından ispatlandığını öne süren İbn Sînâ'yı eleştirmektedir.⁵⁴ İbn Ruşd'e göre, matematiksel alan dışındaki bütün ilkeler illeti oldukları *ma'lûllerden* çıkarsayarak

⁴⁹ *Cevâmî'*, s. 7; *Tefsîr*, s. 783:2-5.

⁵⁰ di Giovanni, "Demonstration and First Philosophy," s. 114.

⁵¹ *Tefsîr*, s. 783:2-5.

⁵² *Tefsîr*, ss. 779:13-781:3, 1422:15-1424:4.

⁵³ Fizik ve metafizik arasındaki ilişkinin daha detaylı bir değerlendirmesi bu bölümün ikinci kısmında yer alacaktır.

⁵⁴ *Tefsîr*, s. 508:2-11, 1423:18-1424:4 vd. Bu mesele hakkında detaylı bir inceleme için bkz. Muhammed el-Misbâhî, "Hakku'n-Nazar fi'l-Mebâdi'i'l-Ûlâ beyne'l-Felsefe ve'l-'İlm 'inde İbn Ruşd," *Alif: Journal of Comparative Poetics*, 16 (1996), ss. 52-76.

ortaya konulabilir. Bu açıdan bakıldığında, delil burhânı fizik için olduğu kadar metafizik için de geçerli bir araştırma metodudur.⁵⁵ Fizik ve metafizik arasındaki fark ise onların araştırma konularının doğasından kaynaklanmaktadır; birincisi varlığı tabiat kanunlarına tabi olması bakımından (hareketli olması bakımından) incelerken, ikincisi varlığı varlık olması bakımından incelemektedir. Bununla birlikte, fizikte delil burhânı temel araştırma metodu olarak karşımıza çıkarken, metafizikte bu kıyas türü mutlak burhânın kurulamadığı yerlerde işleme konulmaktadır.⁵⁶

İbn Ruşd'e göre metafiziğin ilmî statüsünü incelediğimiz bu başlığı toparlamak adına şunu söyleyebiliriz. Daha önce dile getirdiğimiz gibi, İbn Ruşd'ün Aristoteles felsefesine yönelik hayranlığı, öncelikli olarak bu felsefî sistemin üstünde bina edildiği metodolojik altyapısıyla alakalı bir durumdur. Bu doğrultuda ilimlerin en üstünü olan 'ilk felsefe'nin öngörülen bu metodolojik altyapıya uygun bir şekilde inşa edildiğini göstermek İbn Ruşd için büyük bir öneme sahip olmuştur. Bunu gerçekleştirebilmek için o, birbiriyle irtibatlı olan iki farklı yolu izlemektedir. Bunlardan birincisi, *II. Analitikler*'de ortaya konan *munasebe* prensibi olup söz konusu metodolojinin metafiziğe uygulanabileceğini göstermeyi hedeflemektedir. İkincisi ise metafiziksel araştırmalarının tamamının mutlak burhân üzere olmak durumunda olmadığı, metafiziğin ilmî statüsüne hanel getirmeden zaman zaman delil burhânı ile de yetinilebileceği şeklindedir.⁵⁷ Burhânî ilim çerçevesini delil burhânını da içine alacak şekilde genişlettiğimizde de metafiziğin *episteme* olarak değerlendirilmemesi için hiçbir gerekçe kalmamaktadır. Diğer taraftan, şimdiye kadar burada Aristoteles metnine bağlı olarak İbn Ruşd'ün geliştirdiği ilim teorisini ve metafizik ilminin temellendirilmesi açısından değerini ortaya koyarken önemli bir hususu göz ardı etmeyi tercih etmiştik. Bu husus, her ilmin varlığın tek bir cinsiyile ilgilendiği yönünde Aristoteles'in *II. Analitikler*'de dile getirdiği temel ilkedir.⁵⁸ Buna göre, varlığın cins olmadığı şeklindeki başka bir temel ilke doğrultusunda,⁵⁹ varlık olarak varlığın ilmi şeklinde tarif edilen metafiziğin bu açıdan nasıl tek bir ilim olarak kurgulanabileceği konusu büyük önem arz etmektedir. Bu meselenin açıklığa kavuşturulması, hali hazırdaki bölümün kalan kısmında ele alınacak problemlerin içinde yer almaktadır.

⁵⁵ *Tefsîr*, ss. 702-3.

⁵⁶ Delil burhânının İbn Ruşd tarafından *Metafizik*'in *Zeta* kitabının şerhindeki kullanımı konusunda detaylı bir tartışma için bkz. di Giovanni, "Demonstration and First Philosophy," ss. 115-126.

⁵⁷ *Tefsîr*, ss. 702:19-703:6.

⁵⁸ *Analytica Posteriora*, 87a38.

⁵⁹ *Metafizik*, 998b22.

B. İlimlerin Tasnifinde Metafizik

Bu çalışmanın Giriş kısmında felsefe-din münasebeti çerçevesinde, İbn Ruşd'de genel olarak felsefenin din karşısındaki konumunu tasvir ettiğimiz kısımda, bu iki alanın ilmî içeriklerinin birbirinin karşısındaki durumu genel hatlarıyla ortaya çıkmıştır. Burada ise İbn Ruşd'ün düşüncesi özelinde felsefenin alt disiplinlerinin birbiriyle ilişkisi ve bu disiplinler içinde metafiziğin konumunu irdelemeyi hedeflemekteyiz.

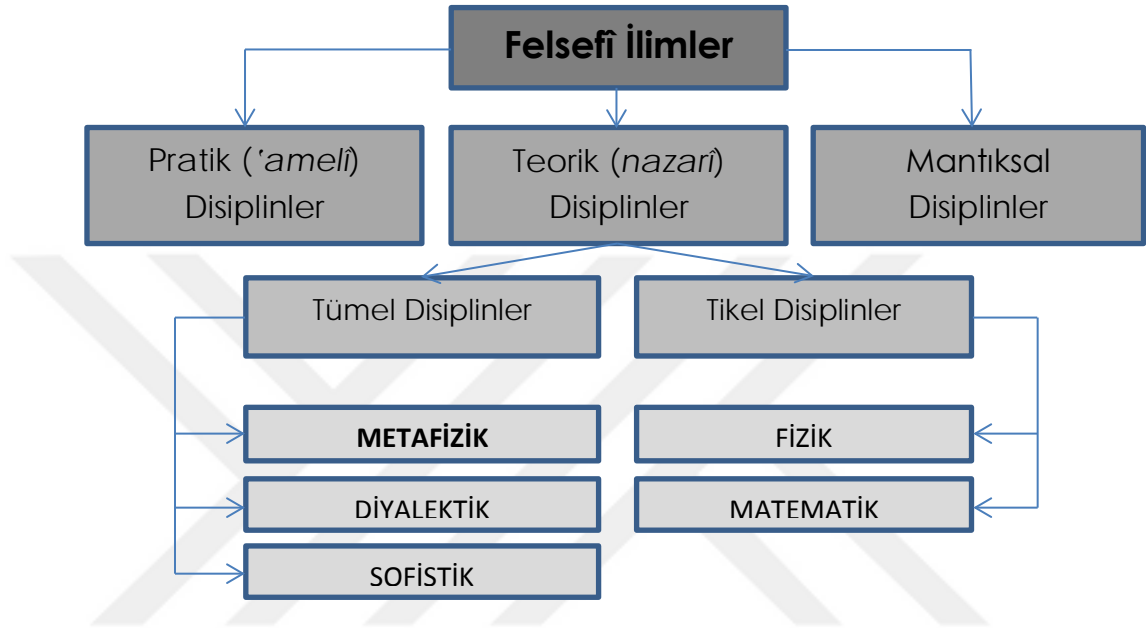
İslam düşünce geleneğinde, kelamcılardan filozoflara, sûfilerden tarihçilere kadar birçok düşünür entelektüel faaliyetinin önemli bir kısmını ilimlerin tasnifine hasretmiştir. İlimlerin tasnif edilmesine yönelik çabaların ana hedefi, varlığını birbirinden farklı boyutlarını ele alan değişik disiplinlerin bütüncül ve hiyerarşik tek bir yapı içerisinde birleştirilmesi ve birbiriyle karşılıklı ilişkilerinin tanzim edilmesidir. Tikel ilimlerin varlığın tek bir boyutuyla ilgilenmesi, diğer taraftan metafizik gibi tümel bir ilmin varlığı mutlak anlamda konu edinmesinde de ortaya çıktığı gibi, ilimlerin sınıflandırılması nihâî olarak felsefî (hatta ontolojik) bazı temellere dayanmak durumundadır. Başka bir ifadeyle, herhangi bir *tasnifu'l-'ulûm* denemesi kaçınılmaz olarak onu yapanın varlık görüşüyle uyumlu olacaktır; yani onun varlık görüşünün ürünü olacaktır. Bu doğrultuda, İbn Ruşd'ün de ilimleri Aristotelesçi bir tarzda tasnif etmesi onun varlık (veya genel anlamda gerçeklik) konusunda Aristoteles'le benzer kanaatlere sahip olmasından kaynaklanmaktadır.⁶⁰

Meşşâîler arasında ilimlerin tasnifi meselesine en büyük ilgiyi gösteren filozof kuşkusuz el-Fârâbî olmuştur. Bunun başlıca nedeni, onun kadîm ilimlerin İslam medeniyetine girişinin büyük ölçüde tamamlandığı bir zamanda faaliyet gösteriyor olmasıdır. İslam tarihinin ilk sistematik filozofu olarak el-Fârâbî, ortaya çıkan yeni disiplinlerin eskilerle (dinî ilimlerle) ilişkisini tayin etmek ve bütün alt disiplinleriyle birlikte felsefenin öğrenim metodunu belirlemek istemiştir. Felsefede ilimlerin birbirine karşı durumları ekseninde sınıflandırılması esasında Aristoteles'in başlattığı bir gelenek olduğu için, bir Meşşâî olan el-Fârâbî'nin bu meseledeki görüşlerinin ana çerçevesi Aristotelesçi bir görünüm arz etmektedir. Örneğin, el-Fârâbî'nin bütün ilimlerin delillerinin sağlamlığı (*istiskâ'u'l-berâhîn*), konularının üstünlüğü (*şerefu'l-mevdû'*)

⁶⁰ Birbirinden farklı varlık görüşlerine sahip düşünürlerin ilimlerin tasnifi noktasında ne ölçüde birbirinden ayrılabilceğini görmek için Osman Bakar'ın el-Fârâbî, el-Ğazâlî ve Şîrâzî'nin tasniflerini incelediği eserine bakılabilir; bkz. Bakar, *İslam Düşüncesinde İlimlerin Tasnifi*. Ayrıca İbn Sînâ'nın ilimler tasnifi için bkz. Michael E. Marmura, *Probing in Islamic Philosophy Studies in the Philosophies of Ibn Sina, al-Ghazali and Other Major Muslim Thinkers* (New York: Global Academic Publishing, 2005), ss. 1-15. Aynı meselenin el-Kindî tarafından nasıl ele alındığı hakkında bkz. Adamson, *Al-Kindî*, ss. 30-34.

veya sağladıkları fayda gibi hususlar bakımından sınıflandırılabileceği yönündeki fikirleri söz konusu Aristoteles etkisinin tezahürlerinden bazılarıdır.⁶¹

İbn Ruşd'e dönecek olursak, onun da doğal olarak el-Fârâbî'ye benzer bir şekilde Aristotelesçi bir yaklaşımı benimsediğini görmek mümkündür. *Metafizik*'in küçük şerhinin mukaddimesinde⁶² felsefî ilimlerin tasnifine yönelik ifadelerini aşağıdaki gibi şematik bir görünümde arz etmek mümkündür:



İbn Ruşd'ün *Cevâmî*'in başındaki bu üçlü bölümlemesi, Aristoteles'in *Topikler* VI.6 veya *Metafizik* E.1'deki üçlü bölümleme ile tamamıyla örtüşmemektedir.⁶³ *Cevâmî*'de, geç dönem Peripatetik ve Neoplatonist gelenekleriyle paralel bir şekilde, 'üretim ilimleri' ('ulûmu's-sinâ'iyye, *poietikai epistemai*) zikredilmemiştir. Öyle

⁶¹ Bakar, *İslam Düşüncesinde İlimlerin Tasnifi*, ss. 63-65. El-Fârâbî birçok eserinde sık sık bu konuya eğilmeye beraber, ilimler tasnifi hakkında *İhsâ'u'l-'Ulûm* adında müstakil bir eser de yazmıştır. Bu eserde el-Fârâbî, dinî, lugavî ve felsefî ilimleri tek bir bilgi bütünü oluşturacak şekilde tanzim etmektedir. Bu sistematik yapının bazı özellikleri ve metafiziğin bu yapıdaki konumu için bkz. Bonadeo, *'Abd al-Latîf al-Bagdâdî's Philosophical Journey*, ss. 69-72.

⁶² *Cevâmî*, ss. 1-2. İbn Ruşd buradaki değerlendirmelerini *Kitâbu'l-Burhân*'a (*II. Analitikler*) gönderme yaparak tekrarladığını ifade etmektedir. Ancak, R. Arnzen'in de fark etmiş olduğu üzere, *II. Analitikler*'de bu şekildeki bir tasnife yer verilmemektedir. İbn Ruşd büyük ihtimalle burada *II. Analitikler*'e yazdığı küçük şerhe (muhtasar) gönderme yapmaktadır. (Bkz. Rüdiger Arnzen, *Averroes on Aristotle's 'Metaphysics'*, s. 184 (dn. 5)). Ne var ki bu şerh, daha önce ifade edildiği üzere, günümüze sadece İbrani karakterlerle yazılmış Arapça el yazması şeklinde ulaşmış ve tahkikli yayını henüz yapılmamıştır. *Cevâmî*'in bu kısmıyla ilgili daha detaylı bir değerlendirme için bkz. Sarıoğlu, *İbn Ruşd Felsefesi*, ss. 29-32; Salih Yalın, "İbn Ruşd ve Metafizik," B. A. Çetinkaya (ed.), *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), c. 7, ss. 608-609.

⁶³ *Topics* 145a15-18; *Metafizik*, 1025b21. Ayrıca bkz. *Metafizik*, 1064a16-19. Aristoteles'in ilimleri bu şekildeki üçlü bir tasnife tabi tutmasının muhtemel nedenleri için bkz. Nathan R. Colaner, *Aristotle on Knowledge of Nature and Modern Scepticism* (Londra: Lexington Books, 2014), ss. 38-40.

görünüyor ki İbn Ruşd için bu kategorideki ilimler pratik ilimler kabilinden sayılabilir.⁶⁴ Diyalektiğin tümel disiplinler sınıfında sayılması, bu disiplinin gerçek anlamda tümel bir konuya sahip olmasından değil, ‘meşhur sözlere’ (*ekâvil meşhûra*) dayanan bir söylem tekniği olarak varlığın herhangi bir boyutuyla ilgilenebilmesinden dolayıdır. Sofistiğin de buna benzer bir gerekçe ile buraya dâhil edildiği düşünülebilir.⁶⁵

Yukarıdaki tabloyu ayrıntılı bir şekilde değerlendirecek olursak, İbn Ruşd ilimlerin başlıca üç sınıfa ayrılabilceğini söylemektedir.⁶⁶ Bunlardan teorik (*nazarî*) disiplinler, gayesi yalnızca bilgi olan (*gâyetuhâ el-ma'rife fekat*) disiplinleri teşkil ederken, pratik (*'amelî*) disiplinlerde ilim pratik değerinden dolayı (*el-'ilm fihâ min ecli'l-'amel*) talep edilir.⁶⁷ Mantıksal disiplinler (*es-sanâ'i'u'l-mantikiyye*) ise bunlara (teorik ve pratik olanlara) hizmet eden ve onları denetleyen disiplinlerdir. İbn Ruşd'ün burada Aristoteles'in teorik-pratik-üretim şemasını modifiye ederek bu tasnife mantığı da eklememesi oldukça ilginçtir. Her ne kadar burada mantığın ‘araçsal’ yönüne vurgu yapılsa da mantığın bu tasnifte yer alması, İbn Ruşd tarafından mantığın ikili yapısıyla (araç ve ilim olarak) birlikte değerlendirildiğinden kaynaklanmaktadır. İbn Ruşd'ün mantığa yönelik bu tavrı, bu bölümün ilk kısmında ortaya çıktığı gibi, gelişigüzel bir tavır olmaktan ziyade özel nedenleri olan bir tercihtir.

Teorik disiplinlerin üçlü ayırımı ise onların araştırdıkları konu (*el-mevdû*) itibariyledir. Tümel disiplinler, mutlak anlamda varlığı (*el-mevcûd bi itlâk*) ve zâtî eklentilerini (*el-levâhiku'z-zâtiyye*) araştırırken, tikel disiplinler varlığı belli bir açıdan (*el-mevcûd bi hâlin mâ*) konu edinmektedir.⁶⁸ Bu kısa açıklamalardan da anlaşıldığı gibi, mutlak anlamda varlığı araştıran ilmin tek adayı metafizik, tikel olanlarsa fizik (*el-'ilmu't-tabî'i*) ve matematik (*'ilmu't-te'âlîm*) olmak üzere başlıca iki tanedir. Fizik, varlığı tabiat kanunlarına tabi olması bakımından, yani değişken olması bakımından (*el-*

⁶⁴ *Tefsîr*, ss. 703:12-704:2, 1118:9-11; İbn Ruşd, *Telhîsu Kitâbi'l-Cedel*, tah. C. Butterworth ve A. A. Herîdî (Kahire: el-Hey'etu'l-Misriyyeti'l-Âmme li'l-Kitâb, 1979), s. 180 (Bundan sonra: *Telhîsu'l-Cedel*). İbn Ruşd'ün bu tercihi konusunda daha detaylı bir tartışma için bkz. Arnzen, *Averroes on Aristotle's 'Metaphysics'*, s. 184 (dn. 4).

⁶⁵ Arnzen, *Averroes on Aristotle's 'Metaphysics'*, ss. 184-85 (dn. 6). Diyalektiğin doğası hakkında ayrıca bkz. Alan Code, "Aristotle's Logic and Metaphysics," D. Furley (ed.), *Routledge History of Philosophy*, II (New York: Routledge, 2005) içinde, c. 1, ss. 45-46; Irwin, "Aristotle's Discovery of Metaphysics," ss. 210-29.

⁶⁶ İbn Ruşd'ün felsefi terminolojisinde *el-'ilm* ve *es-sanâ'a* çoğu zaman, burada da olduğu gibi, eşanlamlı terimler olarak birbirinin yerine kullanılmaktadır. Bunun yanında, günümüzdeki tercihlerimize benzer bir şekilde, bazı özel bağlamlarda *el-'ilm* ‘bilgi’ veya ‘bilim’, *es-sinâ'a* ise ‘disiplin’ anlamında kullanılmaktadır. Yine günümüzdeki kavramlaştırmaya uygun bir şekilde, ‘bilgi’ ve ‘bilim’ arasındaki fark, sırasıyla *el-ma'rife* ve *el-'ilm* terimleriyle gözetilmektedir.

⁶⁷ Metafiziğin teorik bir ilim olarak pratik ilimlerden farkı hakkında bkz. *Tefsîr*, ss. 11:8-12:8.

⁶⁸ Metafiziğin diğer teorik ilimlerden ilmin konusu ve araştırma şekli (var olması bakımından) açısından ayrılması hakkında bkz. *Tefsîr*, s. 339:8-11. İbn Ruşd dinî ilimlerin de tümel ve tikel olarak ikiye ayrılabilceğini söylemektedir; bkz. İbn Ruşd, *Ed-Darûrî fî Usûli'l-Fikh (Muhtasaru'l-Mustasfâ)*, tah. C. el-'Alevî (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1994), s. 34.

mevcûdu'l-muteğayyir) araştırma konusu yaparken, matematik ise maddeden soyutlanmış niceliği (*el-kemmiyye mucerrade mine'l-heyûlâ*) incelemektedir.⁶⁹

Teorik disiplinlerin –tikel olsun tümel olsun– yalnızca bu üç sınıfa ayrılması (fizik, matematik ve metafizik), varlıkların da üç durumda (*el-enhâ'u's-selâse*) bulunmalarının zorunlu bir sonucudur. Şöyle ki varlıklar dikkatle incelendiğinde, bir kısmının varoluşu maddede (*kivâmuhâ fî heyûlâ*) olup fiziğin araştırma alanına girerken, matematiğin araştırma alanına giren diğer bir kısmının varoluşu maddede olsa da tanımlarında madde ortaya çıkmamaktadır.⁷⁰ Başka bir ifadeyle, matematiğin araştırdığı varlık değişmeyen (*lâ teteharrik*) ve tanım itibariyle maddeden ayrı (*mufârik*) olsa da varlık açısından ayrı değildir.⁷¹ Üçüncü olarak, değişmeyen ve varlık itibariyle de maddeden ayrı olan varlıklar metafiziğin araştırma alanına girmektedir.⁷² Bu ‘ilâhî’ varlıklar, tabiatı itibariyle fizik ve matematiğin ilgilendiği varlıklardan üstün (*a'lâ*) ve önceldir (*el-mutekaddem*). Aynı zamanda değişmeyen ve mufârik olan varlığın ezeli (*sermedî*) olması da zorunludur. Bu yönüyle ezeli, ancak değişen (yer değiştiren) ve ayrı olan diğer ilahi varlıklardan (*el-ecrâmu's-semâviyye*) da üstündür.⁷³ Metafiziğin varlık hiyerarşisinin en üstünde bulunan bu ilahi varlıkları konu edinmesi, bu ilmi diğer ilimler karşısında üstün kılmaktadır (*mevdû'uhû eşrefu min cemî'i'l-mevdû'ât*).⁷⁴

Buradan da anlaşıldığı gibi, ilimlerin tasnif edilmesi genel hatları itibariyle varlık görüşüyle paralel bir şekilde gerçekleştirilmektedir. Ancak İbn Ruşd'e baktığımız zaman, farklı perspektiflerden bakıldığında bazen farklı tasniflerin de yapılabileceğini görmekteyiz. Bu alternatif tasnifler birbirini iptal etmek veya birbirinin yerini almak üzere değil, birbirini tamamlamak üzere yapıldığı düşünülmelidir. Örneğin, *Lambda*'nın şerhinde İbn Ruşd üç farklı cevher türünden bahsederken her birinin farklı ilim tarafından araştırıldığını ima etmektedir. Bu cevherler: (i) oluş ve bozuluşa tabi olan değişken duyulur (*mahsûs*) cevherler, (ii) oluş ve bozuluşa tabi olmayan (ezeli olan), ancak yer değiştiren cevherler ve (iii) ve hiçbir şekilde değişmeyen ve ezeli olan

⁶⁹ *Cevâmî'*, ss. 1-2. El-Fârâbî'de teorik ilimlerin araştırdıkları konular bakımından ayrılması için bkz. Bakar, *İslam Düşüncesinde İlimlerin Tasnifi*, ss. 112-117. Buna paralel bir şekilde, Aristoteles'te teorik ilimlerin tasnifi için bkz. Camilo V. Gonzalez, “Aristotle's Division of Theoretical Sciences,” *Biocosmology–Neo-Aristotelism* 3:4 (2013), ss. 619-628; John J. Cleary, “Emending Aristotle's Division of Theoretical Sciences,” *The Review of Metaphysics* 48:1 (1994), ss. 33-70.

⁷⁰ *Cevâmî'*, s. 2. Matematiksel varlıkların tanımlarında maddenin durumu için bkz. ss. 56-57, 63; *Tefsîr*, s. 710:7-10. Diğer taraftan tabii varlıkların tanımlarında her zaman madde ortaya çıkmaktadır; bkz. *Tefsîr*, ss. 708:16-709:18.

⁷¹ *Tefsîr*, s. 710:7-10.

⁷² *Tefsîr*, s. 710:14-17.

⁷³ *Tefsîr*, s. 711:12-15.

⁷⁴ *Tefsîr*, s. 712:11-15. İbn Ruşd'ün düşüncesinde ilimler tasnifinde metafiziğin yeri hakkında bir değerlendirme için bkz. Macit, *İbn Rüşd ve Metafizik Şerhleri*, ss. 150-155.

cevherler şeklinde sıralanmaktadır.⁷⁵ Bunlardan ilk ikisi bir açıdan fiziğin konusunu oluştururken, üçüncüsü madde ve değişimle hiçbir şekilde karışmadığından sadece metafizik tarafından araştırılmaktadır. Fiziğin semâvî cisimleri araştırması ise onların duyulur ve değişken (yer değiştiren) olmaları bakımından araştırılmasıyla sınırlıdır.⁷⁶ Benzer bir biçimde, semâvî cisimlerin ve feleklerin sayısı da matematik ilimlerinden biri sayılan matematiksel astronomi (*'ilmu'l-hey'e*) tarafından araştırılmaktadır.⁷⁷ Ancak özel anlamda (yani cevher olmaları bakımından) cevher türlerinin hepsi metafiziğin konusuna dâhildir. 'Bizce' daha iyi bilinenden tabii olarak daha iyi bilinene doğru ilmin ilerlemesi doğrultusunda,⁷⁸ metafiziksel araştırma daha önce yapılmış olan araştırmaların (fizik, matematik, astronomi, psikoloji vd.) verileri üzerinde bina edilmekte ve varlığı mutlak anlamda, bütün tikel teorik ilimlerden daha genel bir tarzda ele almaktadır.⁷⁹

Buradan da anlaşıldığı gibi, varlığın sınıflanmasıyla ilgili farklı perspektifler farklı ilim tasniflerini doğururken, tasniflerin hepsi bir iç bütünlüğe sahip olmakla birlikte yan yana getirildiklerinde birbirini tamamlayıcı özelliğe de sahiptir. Bununla birlikte, varlık olarak varlığın ilmi şeklinde tarif edilen metafizik, bu özel konusu itibariyle diğer tikel teorik ilimler karşısında daha genel ve daha üstün bir ilim olarak temayüz etmektedir. Ancak ilahi cevherler de dâhil olmak üzere tek tek cevher türlerini de araştırması göz önünde bulundurulduğunda bu ilmin bir bakıma, diğer tikel ilimlerde olduğu gibi, bazı 'tikel' boyutlara sahip olduğu da düşünülebilir. Aristoteles metafiziğinin, günümüzde 'ontoloji' ve 'teoloji' olarak anılan bu iki mümeyyiz görünümü tarih boyunca birçok Aristoteles şârihi tarafından fark edilmiş ve tatmin edici bir biçimde bütünleştirilmeye çalışılmıştır. Bundan sonraki başlık altında da ortaya çıkacağı üzere, İbn Ruşd'un burada metafiziğin maddede bulunmayan ve değişmeyen cevherleri araştırması, bu ilmin sadece bu cevher türünü araştırdığı anlamına gelmemektedir. Kısacası metafizik ilmi, bütün cevherleri araştırmakla birlikte o, cevherleri özel bir perspektifle (cevher olmaları bakımından) ele alırken, soyut cevherlere dair araştırma diğer ilimleri değil, sadece metafiziği ilgilendirmektedir.

⁷⁵ *Tefsîr*, s. 1420:2-5.

⁷⁶ *Tefsîr*, ss. 1429:2-1430:3.

⁷⁷ *Tefsîr*, s. 1654:2-6.

⁷⁸ Bu şekilde ifade edilebilecek olan, ilmî araştırmanın seyri ile ilgili genel Aristotelesçi ilke bir sonraki başlık altında daha detaylı olarak ele alınacaktır.

⁷⁹ Örneğin, metafizikte semâvî feleklerin muharrikleri konumundaki ayırık akılların araştırılması, psikolojide ortaya çıkan sonuçların kalkış noktası olarak kullanılmasıyla gerçekleştirilmektedir; bkz. *Cevâmî'*, s. 121, 128. Psikolojide ortaya çıkan sonuçların metafizikte kullanılması hakkında daha geniş bilgi için bkz. Richard C. Taylor, "Averroes on Psychology and the Principles of Metaphysics," *Journal of the History of Philosophy* 36:4 (1998), ss. 507-523.

C. Metafiziğin Konusu

Metafiziğin diğer felsefi disiplinler içindeki yerini kısa bir şekilde değerlendirdiğimiz bir önceki başlık altında dahi, günümüzde de güncelliğini koruyan özel bir problemin ipuçlarını görmek mümkündür. Metafizik ilminin konusu ekseninde Aristoteles'in bazı değerlendirmeleri, günümüzde bazı araştırmacılar açısından oldukça problemlili bulunmaktadır. Şöyle ki Aristoteles'te metafizik bir taraftan bütün varlıklara yönelik spesifik bir araştırma şekli ile (varlık olmaları bakımından) yaklaşan bir ilim olarak tasvir edilirken, diğer taraftan 'ilahi varlıklar' olarak tabir edilen spesifik bir varlık grubu ile ilgilendiği belirtilmektedir. Birincisinde metafiziksel araştırma (*nazar*), varlıkların tamamının varlık olmaları bakımından (*fî cemî'i envâ 'i'l-huviyyât bimâ hiye huviyyât*) incelenmesini öngörürken,⁸⁰ ikincisinde metafizik teoloji olarak takdim edilmektedir. İşte *Metafizik*'in empoze ettiği bu ikilemin İbn Ruşd tarafından nasıl tahlil edildiği bu bölümün kalan kısmında ele alınacaktır.

İslam felsefesinde metafiziğin bağımsız bir ilim veya felsefi disiplin olarak tanımlanması ve konu-metod-gaye düzleminde kurgulanması daima Aristotelesçi bir tarzda olmuştur. Bunun böyle olduğunu görmek için herhangi bir Müslüman filozofun konuyla ilgili bir eserine kısaca göz atmak yeterli olacaktır. Bununla beraber filozoflarımız, diğer birçok konuda olduğu gibi, tamamlayıcı olarak değerlendirdikleri hususları ilave etmekten de geri durmamışlardır. Diğer taraftan metafizik ilminin içeriğinin ve esaslarının açığa çıkarılması, sadece İslam felsefesi nezdinde değil, modern zamanlara kadar (özellikle Immanuel Kant'a kadar) diğer felsefi sistemlerde de genellikle Aristoteles'in ortaya koyduğu terminoloji aracılığıyla gerçekleştirilmiştir. Bundan dolayı herhangi bir metafizik araştırmasının başlangıç noktası kaçınılmaz olarak Aristoteles ve başlıca *Metafizik* olmak üzere, onun eserleri olacaktır. Söz konusu en büyük ve en etkili Aristoteles şarihi olarak İbn Ruşd ve metafizik projesi olunca, bu başlangıç noktası kendini zorunlu bir şekilde dayatmaktadır.

C. 1. Aristotelesçi Bir Problem Olarak Metafiziğin Konusu

Günümüzde en yaygın görüşlerden birine göre, Aristoteles'in *Metafizik*'i sistemli bir şekilde yazılmış ve tamamlanmış bir kitaptan ziyade metafiziksel meselelerde tutulmuş not (*pragmateia*) ve hatırlatmalar koleksiyonunu çağrıştırmaktadır.⁸¹ Bu doğrultuda J. Barnes'in görüşü, *Metafizik*'in bir bütün olarak tek

⁸⁰ *Tefsîr*, s. 699:11-700:7.

⁸¹ Vasilis Politis, *Aristotle and the Metaphysics* (London: Routledge, 2004), s. 1.

bir meselede odaklanan sistematik bir çalışma olmadığı yönündedir. Kitaplar arasında benzerlikler, karşılıklı göndermeler ve referanslar olsa da bir konu birliğinden bahsetmek oldukça zordur. Dolayısıyla bütün kitapların bir araya getirilip tek bir eser haline sokulması, M.Ö. 1. yüzyılda yaşayan Aristotelesçi filozof Rodoslu Andronikos'un edisyon tercihinin bir sonucu olarak değerlendirilebilir.⁸²

Metafizik üzerinde sonradan yapılan düzeltmeler ile açıklanan bir diğer husus da bu eserin kitap/bölüm sırasındır. Günümüzdeki genel kanaat, *Metafizik*'in kitap sırası ile Aristoteles'in bu eserindeki konu geliştirmesi arasında bir bağ olmadığı yönündedir. Buradan hareketle bazı araştırmacılar, konu bütünlüğü çerçevesinde birtakım alternatif sıralama ihtimalleri üzerinde durmaktadır. Bir örnek verecek olursak W. D. Ross'a göre, *Büyük Alfa, Beta, Gamma, Epsilon, Zeta, Eta, Theta, Mu, Nu* ve *İota* kitapları "az çok devamlılık arz eden bir bütün oluşturmaktadır."⁸³ Bunun dışındaki kitaplar (*Küçük Alfa, Delta, Kappa ve Lambda*) ise Aristoteles'e aidiyeti sabit olmakla birlikte, *Metafizik*'e sonradan eklenmiştir.⁸⁴

Aydınlanma dönemine kadar Aristoteles felsefesinin metafiziksel içeriği, bu felsefeyi referans alan düşünce ekollerinin (Meşşâîler dâhil olmak üzere) neredeyse tamamı tarafından, teolojik boyutu (ilahiyât) öne çıkarılarak başı sonu belli, müretteb bir bütün olarak ele alınmıştır. Böylece 'Aristo metafiziği' veya 'Aristo ilahiyâtı' gibi tamlamalar belirli anlam ve kapsama sahip birer kavram olarak kullanılmıştır. Ancak 18. yüzyılın başlarında bazı akademik çevrelerce *Metafizik*'in söz konusu teolojik boyutu (başta *Lambda* kitabı olmak üzere) ikinci plana itilmiştir. Bu eğilimin

⁸² Barnes, "Metaphysics," ss. 66-67. David W. Ross, *Metafizik*'in muhtemel editörü olarak M.Ö. 3. yüzyılda yaşayan Smyrnalı (İzmir) Hermippus'un adını da zikretmektedir; bkz. Ross, *Aristotle's Metaphysics*, s. 32 ("Introduction" bölümü). *Metafizik*'in isimlendirilmesi ve kitaplarının düzenlenmesi konusunda detaylı bir inceleme için bkz. Silvia Fazzo, "The Metaphysics from Aristotle to Alexander of Aphrodisias," *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 53:1 (2012), ss. 51-68.

⁸³ Ross, *Aristotle's Metaphysics*, s. 33 ("Introduction" bölümü). *Metafizik* kitaplarının alternatif sırasının tespiti oldukça popüler bir konu olmakla birlikte, genelde araştırmacının kendi eğilimi doğrultusunda değişmektedir.

⁸⁴ Ross için *Küçük Alfa* kitabı, *Metafizik*'in asıl kitapları Yunan harfleriyle anılmaya başladıktan sonra araya sokulmuşdur. Onun deyişiyle bu kitap metafizikten ziyade, fiziğe veya genel olarak nazari felsefeye yazılmış bir giriş mahiyetindedir. Bununla birlikte, bu kitabın yazım stili ve gramatik yapısı Aristoteles'e ait olduğunu göstermektedir. *Lambda* kitabı da diğer *Metafizik* kitaplarına atıfta bulunmadığından ve özel konusundan dolayı *İlk Muharrik* hakkında yazılmış bağımsız bir makale görünümündedir. Bkz. Ross, *Aristotle*, ss. 13-14. Werner Jaeger'in ilgili değerlendirmelerine baktığımızda benzer bir görüntü ile karşılaşmaktayız. Ona göre de *Küçük Alfa* kitabı, *Metafizik*'in geneli itibarıyla eğreti bir görünümündedir. *Büyük Alfa, Beta* ve *Gamma* kendi başına bir bütünlük oluşturur; *Delta* bağımsız bir kitaptır; *Epsilon* kitabı *Zeta-Eta-Theta* kitaplarına giriş mahiyetindedir; *İota* da bağımsız bir kitap olarak değerlendirilebilir; *Kappa* kitabı ise *Fizik*'ten bazı alıntılarla birlikte *Beta-Gamma-Epsilon* kitaplarının özeti durumundadır; *Lambda* kitabı, tek başına bir bütün oluşturur, diğer kitaplarla bağlantısı çok zayıftır; ve son olarak *Mu* ve *Nu* kitaplarının da öncekilerle bağlantısı asgari düzeyde olup antik dönemden beri bu şekilde değerlendirilmiş ve yerleri sıkça değiştirilmiştir. Bkz. Jaeger, *Aristotle: Fundamentals*, ss. 169-170; Macit, *İbn Rüşd ve Metafizik Şerhleri*, ss. 17-21.

belirli belirsiz günümüzde hala devam ettiğini söylemek mümkündür. Bunun başlıca nedeni, Aydınlanma dönemi ile birlikte metafizik ilminin daha ontolojik bir planda kurgulanmasıdır. Buna göre, *Epsilon*, *Zeta*, *Eta* ve *Theta* (VI, VII, VIII ve IX) *Metafizik*'in 'çekirdek kitapları' olarak sayılırken, *Lambda* kitabının felsefi değeri azımsanmıştır.⁸⁵

Metafizik'in bunun gibi bazı problemleri barındırmasına rağmen, Aristoteles'in diğer kitaplarını ve bir bütün olarak düşüncesini dikkate aldığımızda, onun düşünce tarihinde en büyük sistem koyuculardan biri olduğu şüphe götürmez bir gerçektir. Bununla beraber zamanın bütün ilimlerini ve insanın ilgi alanlarını kuşattığı onlarca eserinde, Aristoteles'in bazen bir meselede değişik yer ve zamanlarda farklı değerlendirmeler yaptığı veya tatmin edici bir şekilde uzlaştırılmaz değerlendirmelere yer verdiği görülebilir. Ancak bu tarz eserlerinin öncelikle kendi verdiği dersler için hazırlandığını düşünürsek, fikir değişikliği, farklı öğrenci grupları ve uzun öğretim süreci bu tür güçlükleri açıklayabilir.⁸⁶ Bununla beraber J. Owens gibi araştırmacılar, İbn Ruşd'ün görüşüne yakın olarak, *Metafizik*'i, *Beta* kitabında listelenen felsefi 'sorunsallar'ın (*aporiai*) bir sistematik incelemesi olarak değerlendirmektedir.⁸⁷

Aristoteles'in kendisi, bize ulaştığı şekliyle eserlerinde 'metafizik' tabirini kullanmaz. Bugün elimizde Aristoteles'e ait *Metafizik* isminde bir eserin bulunması yine Aristotelesçi bir filozof olan Rodoslu Andronikos ile ilişkilendirilmektedir. Buna göre, sonraları söz konusu ilmin içeriğine delaleten kullanılmaya başlanan 'metafizik' tabiri başlangıçta sadece sıralamaya istinaden 'fizikten sonra gelen' (fizik bahsinden sonra gelen bahisler) anlamında kullanılmıştır.⁸⁸

Metafizik tabirinin sonradan kabul edilen, bu ilmin içeriğine yönelik kullanımı ise yine Aristoteles'in bazı açıklamalarına dayandırılabilir. Aristoteles'in şeyler arasında

⁸⁵ Robert W. Sharples, "Introduction: Whose Aristotle? Whose Aristotelianism?," R. W. Sharples (ed.), *Whose Aristotle? Whose Aristotelianism?* (Aldershot: Ashgate, 2001) içinde, s. 4.

⁸⁶ Bu hususlar hakkında daha derli toplu değerlendirmeler için bkz. James A. K. Thomson, *The Ethics of Aristotle: the Nicomachean Ethics* (Londra: Allen & Unwin, 1953), s. 13; Ernest Barker, *The Political Thought of Plato and Aristotle* (New York: Dover Publishing, 1959), s. 65. Bu bağlamda, Aristoteles külliyyâtı üzerinde otorite sayılan David W. Ross, 20. yüzyılda *Metafizik*'in halâ "aşırı derecede zor bir kitap" olduğunu kabul etmektedir; bkz. Ross, *Aristotle's Metaphysics*, s. 6 ("Introduction" bölümü).

⁸⁷ Joseph Owens, *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics. A Study in the Greek Background of Medieval Thought* (Toronto: University of Toronto Press, 1957), ss. 69-106.

⁸⁸ Barnes, *Aristotle*, s. 3; Georgios Anagnostopoulos, "Aristotle's Works and the Development of His Thought," G. Anagnostopoulos (ed.), *Blackwell Companion to Aristotle* (Oxford: Wiley-Blackwell, 2009) içinde, ss. 16-17. A. Chroust, metafizik tabirinin bir editörün tasnif tercihinden doğduğuna dair bu rivayetle ilgili şüphelerini aktardıktan sonra, Alexander Afrodisias'ın ünlü *Metafizik* şerhinde bizzat Aristoteles'in söz konusu ilim için '*meta ta fizika*' terimini uygun görüp kullanıma soktuğunu rivayet ettiğini aktarmaktadır. Daha detaylı tartışma için bkz. Anton-Herman Chroust, "The Origin of 'Metaphysics'," *The Review of Metaphysics* 14:4 (1961), ss. 601-616.

‘tabiî olarak önce gelen’ (*proteron fusei*) ve ‘bize göre önce gelen’ (*proteron pros hemas*) şeklinde gözettiği fark bu noktada açıklayıcı niteliktedir. Buna göre ‘önce gelen’ (*proteron*) veya ‘daha iyi bilinen’ (*gnomotera*) iki şekilde kullanılabilir. Birincisi tabiî bir öncelik (*tei fusei*) iken, ikincisi bize göre önceliği (*pros hemas*) ifade etmektedir. Duyularımıza daha yakın olan şeyler ‘bize göre önce’ iken, duyularımızdan daha uzak olan şeyler ‘tabiî bir öncelik’ sahibi olur.⁸⁹ Bu doğrultuda metafizik (fizikten sonra gelen) tabiri ‘bize göre fizikten sonra’dır çünkü fizik ilminin konusunu teşkil eden şeyler duyularımıza en yakın olanlar olup hiyerarşik aklî süreçlerimizin başlangıcını oluşturur. Diğer taraftan ‘tabiî öncelik’ (eşyanın tabiatı gereği) açısından veya bu iki ilmin konularının tabiatı açısından metafizik fizikten önce gelmektedir.

Aristoteles bu ilmin esaslarını açıklarken metafizik yerine başlıca kullandığı kavramlar şöyledir: felsefe (*filosofia*),⁹⁰ ilk ilim (*prote episteme*),⁹¹ ilk felsefe (*prote filosofia*),⁹² ilahi ilim (*teologike*)⁹³ veya yalın bir şekilde sadece hikmet (*sofia*).⁹⁴ Bunların yanında Aristoteles daha sık olarak herhangi özel isim kullanmadan açıklamaya çalıştığı ilimden sadece ‘bu ilim’ (*episteme*) diye de bahseder.⁹⁵ Bu farklı kullanımlar eserin mahiyet ve muhtevasına ilişkin benimsenen yaklaşım neticesinde aynı ilmin farklı şekilde izah edilebileceğinden kaynaklanmaktadır. Ayrıca metafizik, ona tekabül eden bilginin ‘duyulardan en uzak bilgi’ olmasından dolayı insan için ulaşılması en zor bilgi düzeyidir.⁹⁶ Buna göre metafizik, hikmeti tamamen elde etmekten ziyade, hikmete ulaşma çabasıdır, yani *sofia*’dan ziyade *filosofia*’dır.⁹⁷

Metafizik’in ilk kitabının ilk iki faslında (I.1 ve I.2) Aristoteles, metafizik ilminin genel hatlarıyla ne olduğunu ortaya koymak istemektedir. İlk başta metafizik bir ilim, açıklayıcı bir ilim (*episteme*) olarak nitelenir. Yani bir şeyin hangi durumda veya nasıl olduğunu değil, neden o durumda olduğunu açıklayan ilimdir. Bu anlamda olgusal alanı aşığı için metafizik, bilginin bir üst formu olarak tasavvur edilir; bu ilim sağladığı

⁸⁹ *Analytica Priora*, 68b35 ff.; *Analytica Posteriora*, 71b33 ff.; *Fizik* 184a16 ff., 188b30 ff.; *Metafizik*, 1029b4 ff.

⁹⁰ *Metafizik*, 982b10ff.

⁹¹ *Metafizik*, 1026a15.

⁹² *Metafizik*, 1026a20-25 vd.

⁹³ *Metafizik*, 1026a20-25. Başka bir yerde Aristoteles’in ifade ettiğine göre bir ilmin ilahi sıfatını alması ya o ilmin Tanrı’ya ait olması ya da tanrısal (ilahi) varlıkları konu etmesiyle olur. Metafizik ise bu iki anlamda da ilahi ilim olarak nitelenmelidir; bkz. *Metafizik*, 983a10-15.

⁹⁴ *Metafizik*, 981b30.

⁹⁵ Aynı tekniği İbn Rusd’ün de benimsediğini görüyoruz. O da sıkça metafiziğe ‘*hâza*’-’ilm’ ifadesiyle gönderme yapmaktadır.

⁹⁶ *Metafizik*, 982a23-25.

⁹⁷ *Metafizik*, 982b12ff.

pratik sonuçlardan ziyade bizzat ilim olduğu için tercih edilir.⁹⁸ Aristoteles yine birinci kitabın ikinci faslına (I.2) başında metafizik ilminin ne tür bir açıklayıcı ilim olduğu sorusunu sorar.⁹⁹ Bu soruya verilen cevap ise metafiziğin ‘ilk açıklama/nedenlerin’ (*protai aitiai*)¹⁰⁰ ve ‘ilk ilkelerin’ (*protai arkhai*) ilmi olduğu şeklindedir.¹⁰¹ Bu ilk nedenler/açıklamalar ve ilkeler ise diğer şeylerin (onların altındaki şeylerin) onların sayesinde bilindiği açıklamalar/nedenler ve ilkelerdir. Ancak onlar, onların altındaki şeyler aracılığıyla bilinmezler.¹⁰² İşte Aristoteles bir şeyin nihâî (veya ilk) ve mutlak açıklaması/nedeni konumundaki bu ilmi ‘ilk ve nihâî ilim’ olarak adlandırır. Diğer taraftan bu ilim tek tek şeylerin açıklaması olduğu gibi, aynı zamanda ‘bütün herşeyin’ (*panta*) ilk ilmidir.¹⁰³ Buna göre, metafiziğin konusunu varlıkların ilk illetleri ve ilkeleri teşkil etmektedir.

Aristoteles’in metafiziği ‘ilk felsefe’ olarak adlandırılmasına gelince, bu tabir yine varlığın bu ilk ilkeleri ile alakalıdır. Aristoteles’e göre eğer tabiat ilminin (fizik) konusunu teşkil eden ve duyular aracılığıyla tecrübe ettiğimiz varlıklardan ayrı ve değişmeyen varlık türü olmasaydı, ilk felsefe ismini tabiat ilmi alırdı.¹⁰⁴ Ancak ayrık ve değişmez bu varlıkların ilmi olan metafizik ilk felsefe ismini hak ederken, tabiat ilmi (fizik) bu anlamda ikinci felsefe ismini alır.¹⁰⁵

Metafizik’in *Gamma* (IV) kitabının başında, Aristoteles metafiziğin konusunu başka bir şekilde tasvir etmektedir. Burada metafiziğin konusu ‘varlık olarak varlık’ (*to on hei on, being qua being*) şeklinde tarif edilmektedir.¹⁰⁶ Hemen ardından, metafiziğin konusunun bu şekilde formüle edilmesinin, onun tikel ilimlerin konuları karşısındaki konumundan dolayı olduğuna işaret edilmektedir. Yani fizik ve matematik gibi tikel

⁹⁸ *Metafizik*, 981b28.

⁹⁹ *Metafizik*, 982a1-6.

¹⁰⁰ *Aitia* (ç. *aitiai*) klasik Yunanca’da hem açıklama, izah hem de neden veya illet olarak çevrilebilecek bir kelimedir. *Aitia*, genel anlamda, Neden? (*Dia ti*) sorusunun cevabını temsil eden şeydir. Yani *aitia* bir şeyin neden o şekilde olduğunu açıklar. Bundan dolayı Türkçe’ye sadece ‘neden/illet’ olarak tercüme edilmesi, bir anlam daralmasına yol açmaktadır. Bu konuda daha geniş bilgiler için bkz. Code, “Aristotle’s Logic and Metaphysics,” s. 49.

¹⁰¹ *Metafizik*, 982b9-10.

¹⁰² *Metafizik*, 982b2-4.

¹⁰³ *Metafizik*, 982a8-10, 982a 21-25. Son birkaç paragrafta metafiziğin nasıl bir ilim olduğu yönündeki izahatların daha geniş bir biçimi için bkz. Politis, *Aristotle and the Metaphysics*, ss. 24-28.

¹⁰⁴ *Metafizik*, 1026a27-31.

¹⁰⁵ *Metafizik*, 1037a14ff. Diğer taraftan metafiziğin ‘hikmet’ (*sofia*) olarak adlandırılması, saf nazarî bir ilim olan metafiziğin, pratik hedeflere yönelik ilimlerden ilim olarak anılmaya daha layık olmasındandır. Onun ‘saf nazarî bir ilim’ oluşu, onun hayatın dışında, hayattan tamamiyle kopuk olduğu anlamına gelmez. Aksine bu ilim en özgür ve özgürleştirici olarak addedilir, çünkü o bilgiyi sırf bilgi olduğu için hedefler ve kuşkusuz bu yaklaşım en ulvî bilgiye ulaştırır. (Bkz. *Metafizik*, 982a14-16, 982a30-b4, 982b11-28, 983a10-11).

¹⁰⁶ *Metafizik*, 1003a21-22.

teorik ilimler varlığını belli bir boyutuyla ilgilenirken, metafizik varlığı herhangi bir kayıt getirmeden mutlak anlamda konu edinmektedir. Aynı şekilde burada Aristoteles ‘varlık olarak varlık’ şeklinde bildirilen metafiziğin konusunu, daha önce ‘ilk illetler ve ilkeler’ biçiminde tarif edilen konu ile aynı olduğunu vurgulamaktadır.¹⁰⁷ Buna göre metafiziğin konusunu, varlıkların var olmaları bakımından araştırılmaya tabi tutulmasıyla ulaşılan ilk illetler ve ilkeler oluşturmaktadır.¹⁰⁸

Buna ilaveten, *Zeta* kitabında (VII) Aristoteles metafiziğin konusunu daha farklı bir biçimde ortaya koymaya çalışmaktadır. Bu kitaba göre, metafiziğin temel problemi “Varlık nedir?” sorusu, daha spesifik bir biçimde “Cevher (*ousia*) nedir?” şeklinde ifade edilebilir.¹⁰⁹ Burada (ve genel olarak *Metafizik*’te) cevher terimi *Kategoriler*’de kullanıldığı şekliyle, her zaman konu durumunda bulunan belirli (*tode ti, muşârun ileyh*) bireyleri ifade etmemektedir. Buradaki anlamı, bir şeyin varlık olmasını sağlayan, yani cevherleşmesinin nedeni olan ‘ilke’ olarak kabul edilmelidir.¹¹⁰ Dolayısıyla bu bağlamda ‘Cevher nedir?’ sorusunun cevabı, bir şeyin cevher olmasını mümkün kılan ilkeyi açıklamak durumundadır. Başka bir ifade ile, var olması bakımından varlığın araştırılması bu şekilde cevher olması bakımından cevherin araştırılmasına indirgenmekte ve varlık olarak varlığın illet ve ilkeleri de bir şeyin cevherleşmesini sağlayan illet ve ilkeler olarak anlaşılmaktadır.¹¹¹

Zeta kitabı aynı zamanda Aristoteles’in her ilmin varlığın tek bir cinsini konu edinebileceği şeklindeki *II. Analitikler* prensibini metafizik özelinde ele aldığı yerdir.¹¹²

¹⁰⁷ *Metafizik*, 1003a23-25.

¹⁰⁸ Bu noktada Politis, metafiziğin bu anlamda ‘ilk felsefe’ olarak tasavvur edilmesinin onun genel itibarıyla ‘varlık olarak varlığın araştırması’ olmasıyla nasıl bağdaştırılabileceği sorusunu sorar. Ona göre, metafiziğin bu ilk karakteri (ilk felsefe olması) bizi onun söz konusu bu ikinci karakterine ulaştırır. Metafiziğin peşinde olduğu açıklamalar – her şeyin nihaî açıklaması – öncelikle neden her şeyin, her varlığın varlık olduğunu irdelemektedir. Daha açık bir ifadeyle, X varlığın nihaî açıklaması/nedeni, bu varlığın mahiyetinin açıklanmasıdır. Her şeyin nihaî açıklaması/nedeni her şeyin mahiyetinin ve bir bütün olarak varlığın açıklamasıdır. Fakat özel olarak her varlıkta ortak olan onun varlık olmasıdır. Bu anlamda metafizik hem ilk felsefe hem de varlık olarak varlığın ilmidir. Bkz. Politis, *Aristotle and the Metaphysics*, s. 28.

¹⁰⁹ *Metafizik*, 1028a25-26, b1-7, b31.

¹¹⁰ *Metafizik*, 1028b27-32.

¹¹¹ *Metafizik*, 1003b12-19. Bu konuda daha ayrıntılı açıklamalar için bkz. Tuomas E. Tahko, “Metaphysics as the First Philosophy,” E. Feser (ed.), *Aristotle on Method and Metaphysics* (New York: Palgrave Macmillan, 2013) içinde, ss. 52-53. Bir şeyin cevherleşmesini sağlayan yakın ilke olarak Aristoteles *Zeta* 3’te (VII.3), (1) şeyin mahiyeti, (2) tümeli, (3) ait olduğu cins ve (4) şeyin konusu (*mevdu*) olarak dört potansiyel adayla sınırlamaktadır. *Zeta*’nın kalan bölümlerdeki (toplam 17) analizlerin sonucunda Aristoteles’in cevabı bu ilkenin (yani cevherin) şeyin sûreti olduğu yönündedir. Yani şeyin cevherleşmesinin sağlayan yakın ve öncelikli ilkesi durumundaki bu cevher (sûret), aynı zamanda ‘Varlık nedir?’ sorusunun da cevabını oluşturmaktadır. Bundan dolayı bu cevher öncelikli olarak cevherdir (pröte ousia). Daha detaylı açıklamalar için bkz. Alan Code, “Aristotle’s Metaphysics as a Science of Principles,” *Revue Internationale de Philosophie* 51:201 (1997), ss. 358-359.

¹¹² *Analytica Posteriora*, 76b11-16, 87a38-39.

Bu prensibe göre, varlık cins olmadığından tek bir ilim tarafından nasıl konu edinebileceği problemi gündeme gelmektedir. Aristoteles bu anlamda metafiziğin mümkün olduğunu göstermek için, tek bir tabiat hakkında (*kath' hen*, cins) yapılan araştırma tek bir ilim oluşturduğu gibi, tek bir tabiata nispet edilen (*pros hen*) şeylerin araştırılması da tek bir ilim konusunu oluşturabileceğini ifade etmektedir.¹¹³ Daha açık bir şekilde ifade etmek gerekirse, varlıkların tamamı bir cinsin türleri mesabesinde olmadığı için, varlık bütün var olanlara eşit derecede yüklem olan bir şey değildir. Varlığın başta cevher, nitelik, nicelik ve izafet olmak üzere birçok kategorisi bulunmaktadır. Aristoteles'e göre, birçok kategoriye ayrılan varlığın tek bir ilim tarafından konu edinebilmesi varlık için geçerli olan *pros hen* (İbn Ruşd'de *bi nisbe ilâ şey'in vâhid*) ilişkisi doğrultusunda açıklanmaktadır. Buna göre bazı var olanlar öncelikli/birincil (*prōte*) olarak varlık sayılırken, diğer bazılarının varlığı türevsel veya izafidir. Var olmaları bakımından varlıkları araştıran metafizik ilminin öncelikli konusunu da söz konusu birincil anlamda var olan şeyler oluşturmaktadır. *Pros hen* ilişkisi dikkate alındığında ise bu varlıkların cevher kategorisindeki varlıkların olduğu görülmektedir.¹¹⁴ Diğer kategorilerdeki varlıklar, var olmak için belli bir konuya ihtiyaç duyarken, bu konuyu (*mevdû'*) oluşturan şey de cevher kategorisindeki varlıklardır. İşte bundan dolayı metafiziğin varlık araştırması da öncelikli olarak cevherleri ele almaktadır. Bu doğrultuda var olması bakımından varlıkların araştırılması, bir şeyin cevherleşmesini sağlayan ilkeleri incelemek anlamına gelmektedir.¹¹⁵

Buraya kadar Aristoteles'in metafiziğin konusu bağlamındaki söyledikleri büyük bir problem oluşturacak nitelikte değildir. *Epsilon* 1'de (VI.1) ise Aristoteles metafiziğin konusu bağlamında yeni bir değerlendirmeye yer vermektedir. Burada metafiziğin konusu, yine diğer tikel teorik ilimlerin konuları eşliğinde tasvir edilmektedir. Fiziğin konusunu maddede ve değişken olması bakımından varlık teşkil ederken, matematiğin konusunu maddeden ayırık olmayan ancak değişmeyen varlıklar teşkil etmektedir. Bunun yanında ezeli, maddeden ayırık ve değişmeyen (*akinēton kai chōriston*) olması bakımından varlık metafiziğin konusunu oluşturmaktadır. Aynı zamanda Aristoteles için bu ayırık ve değişmez varlıkların tabiatı, 'ilahî olan'ın bütün

¹¹³ *Metafizik*, 1003b12-15, 1060b33-36.

¹¹⁴ Cevherin diğer kategorilere önceliği zaman, tanım ve bilgi bakımındandır; bkz. *Metafizik*, 1028a14-15, 1028a31-b2, 1038b27-28, 1050a3.

¹¹⁵ *Metafizik*, 1040b19-21, 1041a6-7, 1041b4-9, 1041b27-28. Aristoteles varlık için geçerli olan *pros hen* ilişkisinin sağlık ilminin (tıp) araştırdığı bütün 'sağlıklı' şeylerdeki duruma benzetmektedir. Buna göre, tıp ilmi açısından sağlığın öncelikli durumu insanın sağlıklı olması iken, 'sağlıklı' olarak tabir edilen diğer bütün her şey bu öncelikli anlama izafeten (*pros hen*) 'sağlıklı'dır. Daha detaylı bir değerlendirme için bkz. Code, "Aristotle's Metaphysics as a Science of Principles," ss. 363-64. *Pros hen* ifadesinin kelime anlamı 'bire göre' veya 'bire izafeten' şeklindedir.

özelliklerini paylaştığından, onların ilmi aynı zamanda ‘teoloji’ (tanrı bilimi) ismini de hak etmektedir.¹¹⁶

Epsilon’da bu şekilde çerçevesi çizilen ve öncelikli olarak ilahi varlıkları ilgilendiren bu metafiziksel araştırma ise *Lambda* (XII) kitabında (özellikle ikinci yarısında) gerçekleştirilmektedir. Metafiziğin konusu bağlamında *Lambda* kitabına bakıldığında, bu kitabın iki yarısının birbirinden farklı olduğu göze çarpmaktadır. 1-5. bölümlerindeki araştırmanın yönü tabii cevherler ekseninde cevherin ilkeleri ve ortak olarak paylaştığı genel özelliklerin açıklanması şeklindedir. Bu haliyle *Metafizik*’in ‘çekirdek kitapları’ olarak tabir edilen *Zeta-Eta-Theta*’daki (VII-VIII-IX) araştırmanın bir devamı görünümündedir. 6-10. bölümlerinde ise özel bir cevher türünün (ayrık, değişmeyen ilahi cevherler) varlık modu, tabiatı ve diğer cevherler karşısındaki konumu ele alınmaktadır. Burada *Lambda* kitabının iki yarısı arasında da ortaya çıkan ‘uyuşmazlık’, genel hatları itibariyle *Metafizik*’in ontolojik ve teolojik içerikleri arasındaki durumun bir tekrarı mesabesinde değerlendirilebilir. İşte *Lambda*’da tezahür eden ve sadece bir cevher türü üzerinde odaklanan bu araştırma biçimi, metafiziğin en azından bu yönüyle ‘tikel’ bir ilim görünümünü verdiği düşündürmektedir.¹¹⁷

Son olarak Aristoteles, *Metafizik*’in *Beta* (III) kitabında metafiziğin konusunu farklı bir biçimde takdim etmektedir. Burada o, bu ilimle uğraşan birisinin çözmesi gereken ‘sorunsallar’ın (*aporiai*, İbn Ruşd’de *eş-şukûk*) bir listesini vermektedir. Bu kitabın sonuna kadar Aristoteles söz konusu sorunsalları tek tek ele alarak olumlu ve olumsuz yönde birçok argüman sıralamaktadır. Her ne kadar daha sonraki *Metafizik* kitaplarında bu sorunsalların bir kısmını tekrar ele alıp nihâi olarak çözüme kavuşturmaya çalışsa da onun, bir ilim olarak metafiziğin bütün hepsine çözüm getirip getiremeyeceği noktasındaki kanaati açık değildir.

Toparlayacak olursak, Aristoteles söz konusu eserinde her ne kadar ‘metafizik’ tabirini kullanmasa da hikmet, felsefe, ilk felsefe veya teoloji olarak isimlendirdiği bu ilim, günümüzde metafizik ilmi dâhilinde ele alınan birçok meseleyi barındırmaktadır. Bu açıdan bakıldığında Aristoteles’in *Metafizik* adlı eseri, modern metafizik araştırmalarının ortaya koyduğu çerçevede dahi kendine yer bulmaktadır.¹¹⁸ Modern araştırmacıların gözünde “Aristoteles’e göre metafizik nedir?” veya “Metafizik adlı

¹¹⁶ *Metafizik*, 1026a15-21, 1064a36-b1. Ayrıca bkz. *Metafizik*, 983a5-11.

¹¹⁷ Lindsay Judson, “Aristotle’s Conception of First Philosophy and the Unity of Metaphysics Λ,” <http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.616.915&rep=rep1&type=pdf>, ss. 1-2.

¹¹⁸ Bunun yanında Aristoteles, başta *Kategoriler* olmak üzere, diğer birçok eserinde de metafizik konuları ele alır ve tartışır; bkz. Barnes, “Metaphysics,” s. 66.

eserini oluşturan kitaplarda Aristoteles nasıl bir ilim ortaya koymaya çalışmaktadır?” gibi soruları sorduğumuzda önümüzde tek bir cevabın bulunmadığını görmekteyiz. Bunun aksine, ilk bakışta birbiriyle kolay kolay uzlaştırılmayacak üç veya dört farklı cevapla karşı karşıya kalırız. (1) *Büyük Alfa* kitabında (I) metafizik ilmi, eşyanın ilk ilkelerini veya açıklamalarını ortaya koymaya çalışan bir ilim olarak takdim edilir. (2) *Gamma, Zeta, Eta, Theta ve İota* kitaplarında (IV, VI, VII, VIII, IX, X) ise varlık olarak varlığın ve genel eklentilerinin araştırması takdim edilir.¹¹⁹ (3) *Epsilon* kitabına (VI) geldiğimizde ise metafiziğin bir teoloji araştırması olarak sunulduğunu, *Lambda*’da (XII) ise bu teolojik araştırmanın bilfiil uygulandığını görmek mümkündür.¹²⁰ Yukarıda ortaya çıktığı gibi, (1) ile (2) veya (1) ile (3) arasında bazı paralellikler kurulabilse de (2) ile (3) arasındaki ‘uyuşmazlık’ bugün Aristoteles özelinde metafiziğin konusu probleminin bel kemiğini teşkil etmektedir.¹²¹

Çağdaş araştırmacılar arasında bu mesele çerçevesinde daha baskın olan eğilim, *Metafizik*’te her iki unsurun (ontoloji ve teoloji) yan yana bulunmasına rağmen, Aristoteles’in projesinin sadece ontolojik muhtevasının dikkate alınmasını öngörmektedir.¹²² Böylece bu iki farklı unsurun kompleks ilişki problemi göz ardı edilerek gündeme getirilmemektedir.¹²³ Bununla beraber, İbn Ruşd başta olmak üzere

¹¹⁹ *Metafizik*, 1003a21-22.

¹²⁰ Modern araştırmacılar arasında popüler olan bu meselenin benzer şekillerde ortaya konulduğu hakkında bkz. Giovanni Reale, *The Concept of First Philosophy and the Unity of Metaphysics* (Albany: State University of New York Press, 1980), ss. 114-132, 165-172 vd.; Gunther Patzig, “Theology and Ontology in Aristotle’s Metaphysics,” J. Barnes ve diğerleri (ed.), *Articles on Aristotle* (Londra: Gerald Duckworth & Company Limited, 1979) içinde, ss. 33-34.

¹²¹ Benzer değerlendirmeler için bkz. Lindsay Judson, “Aristotle’s Conception of First Philosophy and the Unity of Metaphysics Λ ,” ss. 3-13; Robert Hahn, “Aristotle as Ontologist or Theologian? Or, Aristotelian Form in the Context of the Conflicting Doctrines of Being in the ‘Metaphysics,’” *The Southwestern Journal of Philosophy* 10:1 (1979), ss. 79-88.

¹²² Bu eğilimin tipik bir örneği için bkz. Marc S. Cohen, "Aristotle's Metaphysics", E. N. Zelta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2016 Edition), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/aristotle-metaphysics/>>.

¹²³ Bu tercihin arkasında genelde *Lambda*’nın *Metafizik*’e ait olmadığı, daha doğrusu Aristoteles’in bu kitabı genç yaşta Platon’un felsefesinin etkisi altında iken kaleme aldığı şeklindeki kanaat yatmaktadır; bkz. Jaeger, *Aristotle. Fundamentals*, ss. 221-27. Daha kısa bir değerlendirme için bkz. Felix Grayeff, “The Problem of the Genesis of Aristotle’s Text,” *Phronesis* 1:2 (Mayıs 1956), ss. 105-122. Paul Natorp’a (ö. 1924) göre, *Metafizik*’in teolojik içeriği sonraki şârihler tarafından eklenen unsurlardan oluşmakta ve bundan dolayı bu ilaveler göz ardı edilmelidir. Diğer taraftan Edward Zeller (ö. 1908) gibi araştırmacılar için – her ne kadar Natorp’un düşüncesi kabul edilebilir olmasa da – *Metafizik*’teki teolojik ve ontolojik unsurlar birbirine indirgenemeyecek kadar birbirine uzaktır. Bundan dolayı Aristoteles’te metafizik ilmi bir bakıma büyük bir çelişki barındırmaktadır. Bu minvalde devam eden diğer görüşler ve değerlendirmeler için bkz. Owens, *The Doctrine of Being*, ss. 3-23. Özellikle 20. yüzyılın ilk yarısında taraftar bulan bu görüşler, büyük ölçüde bugün değişik görünümde geçerli sayılmaktadır. Bununla beraber, 20. yüzyılın ikinci yarısının başlamasıyla Phillip Merlan ve Joseph Owens’in önderliğinde Aristoteles metafiziği hakkında bazı alternative görüşler de dillendirilmeye başlanmıştır. Burada, antik dönem Aristoteles şârihlerine benzer bir şekilde, metafizik teolojiye indirgenmek suretiyle kurgulanmaya çalışılmıştır. Bu doğrultudaki çalışmaların içeriği hakkında daha detaylı bilgiler için bkz. Hahn, “Aristotle as Ontologist or Theologian?,” ss. 81-83.

geçmişte Aristoteles şârihlerinin bazılarının yaptığı gibi, Aristoteles'te metafiziğin söz konusu ontolojik ve teolojik unsurların iç içe geçtiği bütüncül bir tarzda anlaşılabilirliğini savunan çağdaş araştırmacılar da vardır.¹²⁴ Doğal olarak onlar için Aristoteles'in metafizik formülasyonunda ontoloji ve teoloji arasındaki ilişkinin tutarlı bir şekilde izah edilmesi büyük önem arz etmektedir. Ancak burada onların çözüm önerilerine yer vermek durumunda değiliz. Bunun yerine şimdi, bu problemin çözülmesinde veya *Metafizik*'in barındırdığı bu ikilemin ortadan kaldırılmasında İbn Ruşd'ün yaklaşımını irdeleyeceğiz. Sonuç olarak bu, bir taraftan İbn Ruşd'ün bu mesele etrafında bize de ışık tutabilecek değerlendirmelerini gözler önüne sermek, diğer taraftan bu çalışmanın kalan bölümlerinin formatını gerekçelendirmek açısından yararlı olacaktır.

C. 2. İbn Ruşd'e Göre Metafiziğin Konusu

Metafizik'te yer alan bazı teknik terimlerin anlamları ve karşılıklı bağlantıları, *Metafizik*'i oluşturan kitapların kronolojisi ve gerçek anlamda nasıl bir bütün oluşturduğunun çok açık olmaması tarih boyunca okuyucunun nezdinde söz konusu metni oldukça kapalı kılmıştır. Yaşadığımız zamandan yirmi üç asır önce yazılmış herhangi bir eserin benzer özelliklere sahip olması yadırganacak bir şey değildir. Böylesine uzun bir süre önce farklı zaman ve ortamlarda yaşayan insanların düşünme, ifade etme ve yazma tarzlarında bir takım farklılıkların olması son derece doğaldır. Bununla beraber, günümüzde Aristoteles külliyyâtı tarih boyunca onun üzerine yazılmış şerhlerden ayrı tutularak kendi başına araştırma konusu yapılmaktadır. Bu şekilde bütün 'yerel bağlamlar' göz ardı edilmekte ve bir nevi 'tarih dışı' bir okuma tarzı tercih edilmektedir. Örneğin, *Metafizik*'in ilk iki kitabı (*Büyük ve Küçük Alfa*) son dönemde ortaya çıkan filolojik bulgular ışığında modern felsefe tarihçileri tarafından Aristoteles'ten sonra *Metafizik*'e giriş mahiyetinde yazılmış metinler olarak değerlendirilmekte ve Aristoteles'te metafiziğin bir ilim olarak nasıl tasarlandığı ile ilgili mülahazaların dışında tutulmaktadır. Diğer taraftan, başta Meşşâî geleneği

¹²⁴ Bunların başında, bu mesele hakkında beş yüz sayfayı geçen bir çalışma yayınlayan Giovanni Reale gelmektedir; bkz. Giovanni Reale, *The Concept of First Philosophy and the Unity of the Metaphysics of Aristotle*, çev. J. R. Catan (Albany: State University of New York, 1980). Bu çalışma *Metafizik*'in 14 kitabının tamamını kapsayan ve bütün kitapları ilgilendiren bir bütünlük tezini savunmaktadır. Diğer bazı örnekler için bkz. Shane Duarte, "Aristotle's Theology and Its Relation to the Science of Being qua Being," *Apeiron*, 40:3 (2007), ss. 267-318. Patzig, Frede ve DeFilippo gibi bu konuda müspet görüşlere sahip olan diğer bazı araştırmacıların değerlendirmeleri için bkz. Judson, "Aristotle's Conception of First Philosophy," ss. 26-37.

tarafından olmak üzere, özellikle *Küçük Alfa* kitabı *Metafizik*'in gerçek mukaddimesi olarak addedilmiş ve bütün metafizik okumaların ana çerçevesini oluşturmuştur.¹²⁵

Öncelikle Aristoteles'in *Metafizik*'te metafiziği konusu belli bir ilim olarak tesis edemediği yönündeki bazı modern araştırmacıların genel kanaatinin İbn Ruşd tarafından paylaşılmadığının belirtilmesi gerekmektedir. Ona göre, her ne kadar *Metafizik* söz konusu ilmin meselelerine doğrudan bağlantısı olmayan bazı konularda (örneğin *Delta* kitabının bir felsefi terimler sözlüğü olması gibi) bahisler açmışsa da Aristoteles'in bu eseri özelinde metafizik ilmi bütün gerekleriyle birlikte ortaya konulabilir. Şimdi İbn Ruşd'ün bu kanaati doğrultusunda, bir önceki başlıkta ortaya konulan sorunun nasıl çözülebileceğine bakalım.

C. 2. 1. Metafizik'in Bütünlüğü

İbn Ruşd'ün düşüncesinde metafiziğin konusu problemine geçmeden önce, onun bir ilim olarak metafizik ile bir felsefi eser olarak *Metafizik* arasında bir ayırım gözettiğinin belirtilmesi gerekmektedir. Bu ayırım akılda tutulduğu takdirde bazı önemli noktalarda ortaya çıkabilecek yanlış anlaşılmanın önüne geçilecektir. İbn Ruşd bir felsefi eser olarak *Metafizik*'ten bahsederken genelde 'bu kitap' (*hâza'l-kitâb*),¹²⁶ 'Aristoteles'e ait olan bu ilmin makaleleri' (*makâlât hâza'l-ilmi'l-mensûbe ilâ Aristâtâlis*) veya sadece 'Aristoteles'in makaleleri' (*makâlât Aristû*) şeklinde açık bir biçimde göndermede bulunurken,¹²⁷ bazen de hangi anlamı kastederek konuştuğunu kestirmek kolay değildir.

İbn Ruşd'ün *Metafizik* tefsirinin birçok yerinde ifade ettiği gibi, *Metafizik* kitabı metafizik ilminin gerçek ilmî unsurlarını ihtiva ettiği gibi, metafizik araştırmasına

¹²⁵ El-Kindî'nin *el-Felsefetü'l-Ûlâ* eserinde bu kitap merkezi bir öneme sahiptir. Bundan dolayı bazı araştırmacıların gözünde *el-Felsefetü'l-Ûlâ*'nın bir kısmı bu kitabın şerhi olarak değerlendirilebilir; bkz. Bonadeo, 'Abd al-Latîf al-Bagdâdî's Philosophical Journey, ss. 50-51; Alfred L. Ivry, *Al-Kindî's Metaphysics. A Translation of Ya'qûb ibn Ishâq al-Kindî's Treatise "On the First Philosophy" (fî al-Falsafa al-Ûlâ)* (Albany: State University of New York Press, 1974), ss. 121-22; Alfred L. Ivry, "Al-Kindî's On First Philosophy and Aristotle's Metaphysics," G. F. Hourani (ed.), *Essays on Islamic Philosophy and Science* (Albany: State University of New York Press, 1975) içinde, ss. 15-25. *Küçük Alfa*'nın günümüze kadar ulaşan iki Arapça şerhine sahibiz. Bunlardan biri, Yahyâ b. 'Adî'ye ait olup sadece bu kitaba ait müstakil bir şerh iken, diğeri ise İbn Ruşd'ün *Metafizik* tefsiri dâhilinde intikal etmiştir. Bu iki şerh hakkında daha detaylı bilgi için bkz. Peter Adamson, "Yahyâ ibn 'Adî and Averroes on Metaphysics Alpha Elatton," *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale* 21 (2010), ss. 343-374.

¹²⁶ Bazı örnekler için bkz. *Tefsîr*, s. 1398:14; *Cevâmî'*, s. 79.

¹²⁷ *Tefsîr*, s. 1405:4-12. *Cevâmî'*'de geçen benzer göndermelerin yerleri için bkz. Rüdiger Arnzen, "İbn Ruşd on the Structure of Aristotle's Metaphysics," *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale* 21 (2010), s. 386.

hazırlık mahiyetinde olan ve ikinci derecede önemli olan diğer birçok hususu da içermektedir. Buna göre, bir felsefî eser olarak *Metafizik*, metafiziksel araştırmaya hazırlık ve metafiziksel araştırmanın kendisi olarak başlıca bu iki kısımdan oluşmaktadır.¹²⁸ Buna göre, *Metafizik*'in ilk altı kitabı (*Küçük Alfa*, *Büyük Alfa*, *Beta*, *Gamma*, *Delta* ve *Epsilon*) söz konusu hazırlık (*el-tevti'e ve'l-mukaddimât*) kısmını teşkil ederken, son beş kitabı (*Zeta*, *Eta*, *Theta*, *Iota* ve *Lambda*) metafiziksel araştırmanın kendisinin vücut bulduğu yerdir.¹²⁹ Bu doğrultuda, İbn Ruşd hemen hemen her kitabın başında bazen birkaç satırdan oluşan bazen de birkaç sayfaya ulaşan bir önsöz/giriş bölümü kaleme almıştır. Genelde bu bölümler ilgili kitabın *Metafizik*'teki konumu, önemi ve fonksiyonuna ilişkin birtakım açıklamalardan oluşmaktadır.¹³⁰

Bu anlamda *Lambda*'nın mukaddimesi hem en kapsamlısı olduğundan hem de *Metafizik* kitaplarının tamamını kapsayan bir değerlendirmeye yer verdiğiinden, burada önemli bir bölümünü alıntulamakta fayda vardır.¹³¹

“... Aristoteles bu cinsleri araştırmaya koyulduğu zaman, bu amaç için öğretim açısından en uygun tertibi (*et-tertib efdaluhû fi't-ta'lim*) seçmiştir.

Küçük Alfa (*el-elifu's-suğrâ*) olarak adlandırılan kitapla başlamakta ve bu ilmin ne kadar zor veya ne kadar kolay olduğunu ve tek tek insanların bu ilimdeki [metafizik] idrakleri az olmakla birlikte bir araya toplandığı zaman değerli olduğunu belirtmektedir. Bahsedilen bu girişten sonra, metafizik âliminin (*sâhib hâza'l-ilm*) ilk vazifesi sebeplerle ilgili araştırmayı tamamlamak olduğundan –ki bu sebepler varlıklar hakkında talep edilen şeylerdendir (*hiye'l-matlûbât mine'l-mevcûdât*)– bu kitapta sebeplerin sonluluğunu açıklamaktadır. Daha sonra, teorik konularda ve

¹²⁸ *Tefsîr*, s. 745:6-10.

¹²⁹ *Tefsîr*, s. 744:4-745:10. Daha ayrıntılı bilgiler için bkz. di Giovanni, “The Commentator: Averroes’s Reading of the Metaphysics,” ss. 83-84. İbn Ruşd her ne kadar *Kappa*, *Mu* ve *Nu* kitaplarını tefsirine dâhil etmese de onlardan haberdar olduğu anlaşılmaktadır; bkz. *Tefsîr*, ss. 745:4-6, 1394:13-1395:2, 1404:1-3.

¹³⁰ Bu giriş bölümleri bazen ilgili kitabın şerhine başlamadan evvel, bazen de *Metafizik*'ten alıntılanan ilk kesit ile şerhi arasında yerleştirilmiştir. Örneğin, *Zeta* (ss. 744:4-745:10), *Eta* (s. 1022:5-10) ve *Lambda*'da (ss. 1393:4-1405:15) söz konusu giriş faslı şerhten önce kaleme alınırken, *Küçük Alfa* (ss. 4:12-5:10), *Beta* (ss. 166:12-168:8), *Gamma* (ss. 297:6-298:14), *Delta* (ss. 475:2-476:13), *Epsilon* (s. 699:5-9) ve *Theta* (s. 1104:5-11) kitaplarının şerhinde bu fasıl alıntılanan ilk kesitten sonra bulunmaktadır. *Büyük Alfa* ve *Iota* kitaplarında böyle bir bölüm bulunmamaktadır. Diğer taraftan, daha önce de belirtildiği gibi, *Kappa*, *Mu* ve *Nu* kitapları tefsirde yer almamaktadır.

¹³¹ Daha önceki bölümde de dile getirildiği gibi, İbn Ruşd *Lambda* kitabının şerhini Afrodisias'a ait bir şerh (*tefsîr*) ve Themistios'a ait *Lambda*'nın özeti şeklindeki bir eser (*telhîsan tâmmen 'ale'l-ma'nâ*) eşliğinde kaleme almıştır. İbn Ruşd, Afrodisias'ın şerhini esas almakla birlikte sıkça parantez açarak uzun müdahalelerde bulunmakta ve Afrodisias'ın yanıldığı yerleri açıklığa kavuşturmaya çalışmaktadır. Bkz. *Tefsîr*, ss. 1393:4-1394:2. Daha ayrıntılı bilgiler için bkz. Macit, *İbn Ruşd ve Metafizik Şerhleri*, ss. 28-29. *Lambda*'nın mukaddimesinin tam Türkçe çevirisi için bkz. İlyas Altuner ve Fatih Özkan, “*Metafizik Üzerine Büyük Şerh: Lambda Kitabı, Giriş*,” *İğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3-4 (2014), ss. 11-33. Burada alıntılanan bu bölüm hakkında etraflı bir değerlendirme için bkz. Arnzen, “Ibn Ruşd on the Structure of Aristotle’s Metaphysics,” ss. 389-94.

özellikle de sebepler hakkında yapılan hataların en büyük nedenlerini bildirerek bu kitabı tamamlamaktadır.¹³²

Sebeplerin araştırılması onların ilk cinslerinin kaç olduğunu ve bu konuda ondan [Aristoteles'ten] öncekilerin ne söylediklerini bildirmeyi gerektirdiğinden *Büyük Alfa (el-elifu'l-kubrâ)* olarak adlandırılan kitapta o [Aristoteles], kadim filozofların ilk sebeplerin cinslerinden ne idrak ettiklerini ve onların dört olduğunu bildirmektedir. ... Daha sonra, kadim filozoflardan metafizikçi olanların (*el-ilâhiyyûn*) varlıkların sebepleriyle ilgili görüşlerini aktarırken, fizikçi olanların (*et-tabî'iyûn*) görüşlerine yer vermemektedir, çünkü bunu daha önce fizikte (*el-'ilmu't-tabî'i*) yapmıştır. ... Bu kitapta görüşlerine yönelik bazı itirazları dile getirirse de bu konudaki kapsamlı eleştirileri *Mu* ve *Nu* olarak adlandırılan *Lambda*'dan sonra gelen iki kitapta bulunmaktadır.¹³³

... [Aristoteles'e göre] öğretim açısından en uygun yol (*mine'l-efdal fi't-ta'lîm*) bu ilimdeki araştırma konularının incelenmesinden önce, tek tek konular hakkındaki şüpheye düşürücü (aporetik) diyalektik sözlerin (*el-ekâvilu'l-cedeliyyeti'l-müşekkike*) ayrı bir kitapta ele alınmasıdır. Bu eserin [*Metafizik*] üçüncü kitabı olan ve *Beta (el-bâ)* harfiyle anılan bu kitapta bu ilmin konularına ârız olan bu şüpheler (*eş-şukûk, aporiai*) yer almakta ve diğer kitaplarda [Aristoteles] bu şüphelerin çözümlemesini yapmaktadır. Bu kitap ilk iki kitaptan sonra ve diğer kitaplardan önce yerleştirilmiştir. İlk iki kitaptan (*Küçük ve Büyük Alfa*) sonra olması, bu iki kitabın içeriğinin de diyalektik disiplini tarafından ortaya konulmasındandır; yani sebeplerin dört olması ve onlardan her bir cinsin sonsuza kadar devam edememesi gibi. Bu kitabın [*Beta*] diğer kitaplardan önce gelmesi ise sonra gelen kitaplarda ya söz konusu şüphelerin halledilmesi ya da bu şüphelerin halledilmesinde zarurî olan şeylerin bulunmasından dolayıdır.¹³⁴

Bu makalede [*Beta*] zikredilen şüpheler [sorunsallar, *aporiai*] iki sınıftır: bu ilmin araştırma modu ile ilgili olanlar ve araştırma konuları ile ilgili olanlar. Bu ilimde burhânî bir araştırma (*en-nazaru'l-burhânî*) yapan birisinin ilk yapması gereken şey bu şüphelerin nasıl ortadan kaldırılacağını öğrenmesidir. Bunu yapmakla bu ilimde gerçek burhânî araştırmanın modunu ortaya çıkaracak ve böylece bu araştırma modu ile 'hikmet' olarak anılan bu disiplin temayüz edecektir. Ona göre [Aristoteles'e göre], bu ilmin araştırma modu ile ilgili olan şüphelerin ortadan kaldırılması ile başlamak durumundayız. Bundan dolayı, teorik araştırma ilk ilkelerin (*el-mukaddemâtu'l-uvel*) kabul edilmesiyle mümkün olduğundan, ona göre öncelikle bu ilk ilkeleri kabul etmeyen ve böylece teorik araştırmayı reddedenlerle tartışmamız gereklidir. Bu meselenin bu iki anlamda ele alınması, *Beta* kitabından sonra gelen ve *Gamma (el-cîm)* olarak anılan kitaptadır. Bu kitap söz konusu iki cinsi ihtiva etmektedir. Birisi bu ilme özel olan mantık (*el-mantiku'l-hass bi*

¹³² *Tefsîr*, s. 1397:3-12. *Küçük Alfa*'nın İslam felsefesinde *Metafizik*'in ilk kitabı olarak addedilmesi hakkında bkz. Adamson, "Yahyâ ibn 'Adî and Averroes," ss. 346-348.

¹³³ *Tefsîr*, ss. 1397:14-1398:7.

¹³⁴ *Tefsîr*, ss. 1398:11-1399:8. *Beta* kitabının durumu ile ilgili daha ayrıntılı açıklamalar için bkz. di Giovanni, "The Commentator: Averroes's Reading of the Metaphysics," ss. 82-83.

hâza'l-'ilm) ve diğeri bizde tabîî olarak bulunan ilkelerin ilki durumundaki ilkenin [çelişmezlik ilkesi] belirtilmesidir.¹³⁵

[Aristoteles] bu kitapta [*Gamma*'da] bu işi bitirdiği zaman, bu kitabı takip edecek olan sonraki kitabın bu ilmin kullandığı isimlerin (terimlerin) anlamlarının detaylandırılmasını (*tafsîl*) ele almasının gerekli olduğunu düşünmüştür. Bunun da tek bir kitap halinde gerçekleştirilmesi öğrenim açısından en uygun yol olduğunu görmüştür. *Delta* (*ed-dâl*) harfiyle anılan bu kitabı *Gamma*'dan sonra ve kalan kitaplardan önce yerleştirmesi bundan dolayıdır...¹³⁶

[Aristoteles] bu kitaptaki [*Delta*] amacını tamamladıktan sonra, bu ilmin konusu olan şeyleri (*el-eşyâ'u'l-matlûbe fî hâza'l-'ilm*), yani varlıkların illetlerini (*esbâbu'l-huviyyât*) araştırmak istemiştir. Varlıklar ise üç sınıftır: (1) arazi varlıkları, (2) zihinde olanlar (*elletî fî'l-nefs*) ve (3) zihnin dışında olanlar (*hârica'l-nefs*). Ona göre, varlık sınıflarını öğrendikten sonra, bu sınıflardan zihnin dışında olanla araştırmaya başlamak durumundayız. Bu anlamdaki araştırma ise *Delta* kitabını takip eden kitapta ele alınmaktadır. Bu kitaptaki araştırma arazi varlık ile zihindeki varlığın hakiki varlıktan (*el-huviyyetu'l-hakîkîyye*) ayrılması şeklinde olduğundan ve bunu da ancak bütün varlık sınıflarını var olması bakımından inceleyen bu ilmi bilen bir kimsenin yapabileceğinden, bu kitabın ilk kısmında – daha önce *Gamma*'da ortaya çıktığı gibi – bu ilmin varlığı var olması bakımından incelediğini ve dolayısıyla matematik ve fiziği tekrarlamadığını, aksine araştırmanın modu açısından onlardan ayrıldığını belirtmiştir. Bütün bunlar, terimlerin anlamlarını açıkladığı *Delta* kitabını takip eden bir kitapta yapmıştır. *Epsilon* (*el-hâ*) harfiyle anılan bu kitap da bir taraftan *Delta*'dan sonra gelirken, diğer taraftan önceki kitapları takip etmesi ve sonrakileri de incelemesi [Aristoteles tarafından] ayrıca gerekli görülmüştür.¹³⁷

Onun [Aristoteles] için arazi varlık ile düşüncedeki (*fî'l-fikr*) varlığın eksik (*nâkıs*) olduğu ve bu ilmin araştırdığı varlığın zihnin dışında bulunan hakiki varlık olduğu anlaşılınca, bundan sonra o bu varlığı araştırmaya koyulmuştur. ... bütün bunların [araştırılması] *Zeta* (*ez-zây*) ve *Eta* (*el-vâv*) harfleriyle anılan kitaplarda gerçekleştirilmektedir.¹³⁸

Bu iki kitapta oluş ve bozuluşa tabi olan duyulur cevherin (*el-cevheru'l-mahsûs*) ilkeleri ortaya çıkınca, bundan sonra o [Aristoteles] varlık olarak varlığın genel eklentilerinin (*el-levâhiku'l-'âmme*) araştırılmasını gerekli görmüştür. Öncelikle kuvve ve fiili araştırarak onları [varlığın] ilkelerine nispet etmekte ve fiilin kuvveden öncel (*akdem*) olduğunu belirtmektedir. Bütün bu hususlar *Eta* (*el-hâ* veya *el-vâv*) harfiyle anılan kitapta bulunmaktadır ki o [Aristoteles] bu kitabı *Zeta*'dan sonra yerleştirmiştir.¹³⁹

¹³⁵ *Tefsîr*, ss. 1399:9-1400:6.

¹³⁶ *Tefsîr*, s. 1400:9-13. *Delta* kitabının durumu ile ilgili daha ayrıntılı açıklamalar için bkz. di Giovanni, "The Commentator: Averroes's Reading of the Metaphysics," s. 82.

¹³⁷ *Tefsîr*, ss. 1401:2-1402:3.

¹³⁸ *Tefsîr*, ss. 1402:4-1403:10. *Zeta*'dan sonraki kitaplar hakkında ayrıca bkz. ss. 744:10-745:6.

¹³⁹ *Tefsîr*, s. 1403:11-15. İbn Ruşd, *Zeta* ve *Eta* kitaplarından sıkça 'cevher kitapları' (*makâlâtu'l-cevher*) şeklinde bahsetmektedir; bkz. *Tefsîr*, s. 1176:8, 1228:5, 1270:13, 1489:13 vd.

Daha sonra bu kitabı [*Eta*] takip eden ve *Theta* (*et-tâ*) harfiyle anılan kitapta o [Aristoteles] bir ve çok (*el-vâhid ve'l-kesîr*), aynı (*el-huve huve*), benzer (*eş-şebîh*), zıt (*ez-zidd*) ve varlık olarak varlığın diğer genel eklentilerini araştırmaktadır.¹⁴⁰

Daha sonra o [Aristoteles] *Iota* (*el-yâ*) kitabında değişim ve sonsuzluktan bahsetmektedir. ... *Iota* harfiyle anılan bu kitabın ilk kısmında, daha önce *Beta* kitabında dile getirilen bütün şüpheleri (*eş-şukûk, aporiai*) zikretmekte ve daha önceki kitaplarda onların çözümlerini özetle anlatmaktadır.¹⁴¹

Lambda (*el-lâm*) kitabından önce gelen kitapların tertibi ile ilgili bize kadar ulaşan bilgiler bu şekildedir. *Kappa* (*el-kâf*) kitabının kendisini ve bu tertipteki yeri ile ilgili her hangi bir şey bulamadık.¹⁴²

Burada şerh etmeye koyduğumuz *Lambda* kitabının öncelikli amacı duyulur cevherlerin ilk ilkelerini bildirmek olmakla birlikte o [Aristoteles] bu kitabın ilk kısmında (1-5 fasıllar) bütün cevherlerin ilkelerini mutlak anlamda açıklamakta ve oluş ve bozuluşa tabi olan cevherle başlamaktadır. Burada *Zeta* ve *Eta* kitaplarında ortaya çıkan şeyleri zikrettikten sonra İlk Cevher'in ilkelerini (*mebâdi'u'l-cevheri'l-evvel*), onun cevher olduğunu ve hangi anlamlarda ilke olduğunu açıklığa kavuşturmaktadır. Herşeyin ilkesi (*mebde'u'l-kull*) durumundaki bu cevherin araştırmasını bitirdiğinde de cevherin ilkeleri hakkında öncekilerin (kadim filozofların) görüşlerini çürütmeye geri dönmektedir. Bunu *Mu* (*el-mîm*) ve *Nu* (*en-nûn*) harfleriyle anılan ve *Lambda*'dan sonra gelen iki kitapta yapmaktadır.¹⁴³

Bu sözlerimizden bu ilme dair Aristoteles'e ait olan tek tek kitapların muhtevası ve bu kitapların tertip açısından üstün bir düzen içinde (*'ale'n-nizâmi'l-efdal fi't-tertîb*) olduğu açığa çıkmıştır. Nîkulâus ed-Dimeşkî'nin kendi kitabında iddia ettiği gibi bu tertip ve düzeni bozan bir şey veya ondan daha iyi bir tertip bulunmamaktadır.¹⁴⁴

Afrodisias'ın şerhine göndermede bulunmakla birlikte İbn Ruşd'ün *Metafizik*'in tertibi ile ilgili bu değerlendirmeleri sahiplendiğini ve aynı kanaatleri paylaştığını görmek zor değildir. İbn Ruşd için bu tertibin bizzat Aristoteles tarafından tercih

¹⁴⁰ *Tefsîr*, s. 1403:16-18.

¹⁴¹ *Tefsîr*, s. 1404:1-8.

¹⁴² *Tefsîr*, s. 1404:9-11.

¹⁴³ *Tefsîr*, ss. 1404:12-1405:3. Başka bir yerde İbn Ruşd İlk Cevher konusunda şu ifadelerle yer vermektedir: "...İlk Cevher cevherlerin ilk ilkesi olarak Tanrı'dır (*Allah subhânehû*). ... O, varlık (*el-vucûd*), üstünlük (*eş-şeref*) ve illiyet (*es-sebebiyye*) bakımından önceldir (*el-mutekaddem*)" (bkz. *Tefsîr*, s. 340:16-19). Ancak buradaki 'İlk Cevher'in ilkeleri' şeklindeki ifade oldukça kafa karıştırıcı olabilir. İlk Cevher'in ilk olmasından dolayı ilkesi olmaz. Dolayısıyla buradaki *mebde*' tabiri, Yunanca *aitia* tabirine benzer bir şekilde 'açıklama' olarak anlaşılmalıdır. 'İlk Cevher'in ilkeleri' bu anlamda, söz konusu cevherin hangi anlamda ilk olmasının açıklanmasını ifade etmektedir. Benzer bir değerlendirme için bkz. Genequand, *Ibn Rushd's Metaphysics*, ss. 12-13 ("Introduction" bölümü).

¹⁴⁴ *Tefsîr*, s. 1405:4-8. Bu uzun alıntının bir değerlendirmesi için bkz. Macit, *İbn Ruşd ve Metafizik Şerhleri*, ss. 29-37. Şamlı Nikolaos hakkında daha detaylı bilgi için bkz. Ben Z. Wacholder, *Nicolaus of Damascus* (Berkeley: University of California Press, 1962). İbn Ruşd'ün bu satırlarda Şamlı Nikolaos'u eleştirisi hakkında daha geniş bir tartışma için bkz. di Giovanni, "The Commentator: Averroes's Reading of the Metaphysics," ss. 82-83.

edildiği ve özel bir anlam taşıdığı aşikârdır. Daha doğrusu İbn Ruşd'ün gözünde, bir metafizik öğrencisi perspektifinden bakıldığında (yani öğrenim-öğretim açısından), kitapların sıralanması ve birbiriyle bağlantıları son derece yerindedir. Bu doğrultuda, modern filolojik araştırmaların sonuçlarına dayanan alternatif kitap sırası veya hâlihazırdaki tertibin başkalarına isnat edilmesi İbn Ruşd (ve Afrodisias) için söz konusu değildir. İbn Ruşd *Lambda*'nın mukaddimesinde *Metafizik*'i bir ders kitabı olarak ele aldığı için, felsefe sözlüğü görünümündeki *Delta* kitabı veya felsefe tarihi durumundaki *Büyük Alfa*, *Mu* ve *Nu* kitaplarının buraya ait olmadığı şeklindeki bir görüşün de geçerliliği yoktur. Ancak bir ilim olarak metafizik göz önünde bulundurulduğunda, *Metafizik*'in muhtevasının bir kısmı doğal olarak ikincil derecede önemli sayılıp göz ardı edilebilir. Biraz sonra görüleceği üzere, İbn Ruşd *Cevâmî*'de tam da bunu yapmaktadır.

Metafizik'in tertibinin öğrenim açısından değerlendirilmesi, metafiziğin konusu ekseninde ortaya çıkan ontoloji-teoloji ikilemini de ikinci plana itmektedir. Buna göre, *Zeta*'dan önceki metafiziksel araştırmaya hazırlık mahiyetindeki kitaplardan sonra, öğrenci önce duyulur cevherlerin metafiziksel ilkelerini (*Zeta-Eta*), daha sonra genel eklentilerini (*Theta* ve *Iota*) ve en sonunda duyulur cevherlerin uzak ilkelerini (*Lambda*) öğrenirken tedricî bir şekilde bu ilme vakıf olmaktadır. Bu doğrultuda, *Metafizik*'in ilmî araştırmanın kendisini teşkil eden bu kitapların yanında hazırlık mahiyetindeki diğer kitapları da içine alması, İbn Ruşd'e göre her teorik araştırmanın iki cinse (*cinseyn mine'n-nazar*) ayrıldığından dolayıdır. Bu cinslerden veya kısımlardan birincisi, ilgili ilmin araştırma metodu (*nahv nazari's-sinâ'a*) ne olduğu, araştırmanın usulünün (*edeb*) ne olduğu, hangi ilkelerle ilgilendiği, başlangıç ve sonunun nerede olduğu, tanımları hangi şekilde kullandığı vb. hususlardan oluşan mantıksal araştırmadır. İkincisi ise ilgili disiplinin araştırmasının kendisi ve sonuçlarından oluşmaktadır.¹⁴⁵ İşte bu iki araştırma cinsi göz önüne alındığında *Metafizik*'in üstün tertibi kendini belli etmektedir.¹⁴⁶

¹⁴⁵ *Tefsîr*, s. 1396:5-11. Ayrıca bkz. s. 297:6-14.

¹⁴⁶ *Tefsîr*, s. 1397:3-4. Daha detaylı bir değerlendirme için bkz. Arnzen, "Ibn Ruşd on the Structure of Aristotle's Metaphysics," ss.389-392. *Metafizik*'in bütünlüğü ile ilgili el-Fârâbî ve İbn Sînâ'nın da İbn Ruşd'e benzer düşüncelere sahip olduğu hakkında bkz. Arnzen, "Ibn Ruşd on the Structure of Aristotle's Metaphysics," ss.378-84; Dimitri Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition* (Leiden: Brill, 1988), ss. 242-51; Amos Bertolacci, *The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitāb al-Şifā* (Leiden: Brill, 2006), ss. 65-88.

C. 2. 2. Metafiziğin Bütünlüğü

Burada her şeyden önce İbn Ruşd'ün metafizik ilmi ile ilgili değerlendirmelerinin tamamında merkezî bir yere sahip olan bir prensipten bahsetmek uygun olur. Bu prensibe göre, insanın bütün ilmî kazanımları titiz bir araştırma sürecini gerektirmektedir. İlim hedefleyen her araştırma da 'bizce daha iyi bilinen'den 'tabiat üzere daha iyi bilinen'e doğru ilerlemek durumundadır.¹⁴⁷ Temel Aristotelesçi araştırma ilkelerinden biri olan bu ilke, bir bütün olarak ilmin dâhilindeki bütün disiplinlerin öncelik-sonralık üzere derecelendirmesini öngördüğü gibi, tek bir disiplin kapsamındaki araştırmanın da 'bize daha yakın olan' bir noktadan 'bize daha uzak olan' bir noktaya doğru ilerlemesini öngörmektedir. Buna göre, fiziksel araştırmanın temel oluşturmadığı bir metafizikten söz edilemediği gibi, duyulur cevherlerin metafiziksel ilkelerini incelemeyen ilahi cevherlerin ilkelerinin araştırma konusu yapılması uygun değildir. Başka bir ifade ile, 'bize göre' metafizik fizik, matematik, psikoloji vd. alanlardaki araştırmaların sonuçlanmasını gerektirirken, tabiatı itibariyle metafizik bütün ilimlerden önce ve üstündür. Bunun böyle olması, metafiziğin bütün tikel ilimlerin ilgilendiği aynı gerçeklikle ilgilenmesi, ancak bu gerçekliği tikel ilimleri aşan daha genel bir tarzda incelemesinden kaynaklanmaktadır. Örneğin, fizik varlığın tek bir cinsini, yani değişime uğraması bakımından varlığı konu olarak kabul ederken, metafizik aynı varlığı fiziği aşan boyutuyla, varlık olması bakımından konu edinmektedir. Ancak İbn Ruşd açısından can alıcı öneme sahip olan nokta, metafiziğin her halükarda fiziğin verileri ile öncelenmesi durumunda olmasıdır. Bu anlamda metafizik, bir taraftan fiziğin (ve diğer tikel ilimlerin) 'aşkın' kabul ettiği sorulara cevap bulurken, diğer taraftan bu soruların tikel ilimler tarafından ortaya atıldığını da asla göz ardı edemez.¹⁴⁸ İşte bu yönüyle metafiziğin öğretimdeki yeri (*fi't-ta'lim*) fizikten (ve diğer tikel ilimlerden) sonradır ve bu anlamda '*mâ ba'de't-tabî'a*' olarak anılırken, varlık bakımından (*fi'l-vucûd*) bütün ilimlerden öncedir ve bu anlamda '*el-felsefetu'l-ûlâ*' olarak isimlendirilmektedir.¹⁴⁹

Metafizik ve fizik arasındaki ilişki problemine, metafizik ilmi ekseninde İbn Ruşd ve İbn Sînâ arasındaki bazı anlayış farklılıklarını incelemek üzere biraz sonra

¹⁴⁷ *Cevâmî'*, ss. 7, 38 vd.

¹⁴⁸ İbn Ruşd'e göre, metafiziğin konularının (*el-matlûbât*) tamamına yakını fiziğin ortaya koyduğu şeylerin postulat olarak alınmasıyla (*musâdere*) ortaya çıkmaktadır; bkz. *Cevâmî'*, s. 82. Benzer bir şekilde metafizikte birlik ve çokluğun araştırılması matematikte ortaya çıkan sonuçların postulat olarak alınmasıyla gerçekleştirilmektedir; bkz. *Cevâmî'*, ss. 87-88. Metafizik ile tikel ilimler arasındaki bu ilişki esasında Aristotelesçi bir zemine oturmaktadır; metafiziğin tikel ilimlerden kaynaklı olarak kullandığı postulatların bir listesi için bkz. George Boas, "Presuppositions of Aristotle's Metaphysics," *The American Journal of Philosophy* 55:1 (1934), ss. 36-48.

¹⁴⁹ *Cevâmî'*, s. 6. Metafiziğin *mâ ba'de't-tabî'a* ve *el-felsefetu'l-ûlâ* olarak isimlendirilmesi hakkında daha geniş bilgiler için bkz. İlhan Kutluer, "Metafizik," *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 29, ss. 399-402; Mahmut Kaya, "Felsefe-i Ülâ," *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 12, ss. 331-332.

tekrar dönülecektir. Burada ise İbn Ruşd'ün gözünde metafiziğin nasıl bir bütün oluşturduğuna odaklanacağız. İbn Ruşd *Metafizik* tefsirinde bu eserin öğrenim-öğretim kitabı olarak üstün bir anlatım sırasına ve konu geliştirmesine sahip olduğunu söylemekle beraber, *Cevâmî*'de *Metafizik*'te yer alan ve sadece ilim olarak metafiziği ilgilendiren konulara yer verdiğini ifade etmektedir. *Cevâmî*'in ilk satırlarında dile getirildiği üzere, İbn Ruşd'ün bu eseri yazmaktaki amacı, diğer *cevâmî*' şerhlerinde olduğu gibi, kaynak metinde dağınık bir şekilde bulunan (*munteşiran fi'l-makâlât*) salt ilmî sözleri (*el-ekâvîlu'l-'ilmiyye*) devşirerek bu ilmin ne olduğunu ve araştırmasının hangi meseleleri kapsadığını göstermektir.¹⁵⁰ Bununla beraber, *cevâmî*' formatındaki diğer bazı şerhler kaynak metnin anlatım sırasını takip ederken, *Metafizik cevâmî*'inde bu durum söz konusu değildir. Burada İbn Ruşd, *Metafizik*'in öğrenim açısından üstün tertibinden bağımsız olarak, metafiziğin bir ilim olarak ortaya konulmasını hedefleyerek alternatif bir *Metafizik* okumasını teklif etmektedir.¹⁵¹

Cevâmî' metafizik ilmini üç kısımdan oluşan bir bütün olarak takdim etmektedir: (i) İlk kısım, var olmaları bakımından duyulur cevherleri, onların illet ve ilkelerini ve zâtî eklentilerini araştırmaktadır; (ii) ikinci kısım ise duyulur cevherlerin ilkeleri konumundaki ayrık akılları, onların varlık modunu ve İlk İlke'ye (*el-mebde'u'l-evvel*) nispetlerini araştırmaktadır. Bununla beraber, bu kısımda söz konusu olan İlk İlke'nin varlık modu (*eyyu vucûdin vucûduhâ*), fiil ve sıfatları, ilk sûret ve ilk muharrrik olması, salt bilfiillik ve en üstün kemâl durumunda olması ve bu haliyle diğer varlıklar karşısındaki konumu da araştırma konusu yapılmaktadır; (iii) sonuncu ve üçüncü kısım, tikel ilimler kendi konularının ilkelerini ispat edemediğinden bu ilimlerin konularının ortaya konulmasından ibarettir.¹⁵²

¹⁵⁰ *Cevâmî*, s. 1.

¹⁵¹ El-Fârâbî ve İbn Ruşd'de ortaya çıkan alternatif *Metafizik* okumasının ayrıntılı incelemesi ve tablo şeklinde gösterimi için bkz. Arnzen, "İbn Ruşd on the Structure of Aristotle's Metaphysics," ss. 375-410. Ayrıca bkz. Josep Puig Montada, "Devru'l-Mîtafizikâ fi Cevâmî İbn Ruşd," M. 'U. el-Mensiyîye (ed.), *İbn Ruşd Feylesûfu 'ş-Şark ve'l-Ġarb* (Beirut: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 1999) içinde, c.2, ss. 105-117.

¹⁵² *Cevâmî*, ss. 4-5. Metafiziğin bu şekildeki taksiminden dolayı İbn Ruşd yazmakta olduğu eseri (*Cevâmî*) de beş bölüm olarak tasarlamaktadır. Buna göre, ilk bölüm *Delta* kitabının şerhinin daha kısa bir versiyonu olarak bu ilimde kullanılan kavramların tanımlanıp açıklanması ile ilgilidir. Bu yönüyle *Cevâmî*'in bu bölümü ilim olarak metafiziğin kısımlarından hiçbirine dâhil olmayıp 'yardımcı' konumundadır. '*Fî Metâlib Mâ ba'de't-Tabî'a*' başlığını taşıyan ikinci bölüm, bu ilmin söz konusu ilk kısmının duyulur cevherlerin metafiziksel ilkelerini araştıran ilk parçasını teşkil etmektedir. '*Fî'l-Levâhiki'l-'Amme li 'İlm Mâ ba'de't-Tabî'a*' başlığını taşıyan üçüncü bölüm, metafiziğin ilk iki kısmını da ilgilendiren genel eklentilerinin araştırılmasından ibarettir. '*Fî Mebdâ'i'l-Cevher*' başlıklı dördüncü bölüm ise metafiziğin ikinci kısmını oluşturan ilahî ilkelerin araştırmasını kapsamaktadır. Tikel ilimlerin konularının ortaya konulması hakkında olması gereken beşinci bölüm ise *Cevâmî*'in hiçbir el yazmasında günümüze kadar ulaşmamıştır.

El-Fârâbî ve İbn Sînâ'dan farklı olarak İbn Ruşd'e göre metafiziğin söz konusu üçüncü kısmı, yani tikel ilimlerinin konularının ortaya konulmasıyla ilgili bölümü, bu ilmin olmazsa olmaz (*ed-dârûrî*) unsurlarından değildir.¹⁵³ Dolayısıyla İbn Ruşd için metafiziksel araştırmanın zorunlu kısımları sadece yukarıda sayılan ilk iki kısımdır. Üçüncü kısım ise zorunlu olmayıp tamamlayıcı olarak (*'alâ ciheti'l-efdal*) addedilmelidir.¹⁵⁴ Bununla beraber, İbn Ruşd *Cevâmî*'de varlık-olarak-varlığın ilmi olarak metafiziğin ilk kısmının duyulur cevherlerin ilkelerini, ikinci kısmın ise soyut cevherlerin ilkelerini araştırdığını söylemekle bu iki kısım için de bir öncelik-sonralık durumunun söz konusu olduğunu ima etmektedir. *Cevâmî*'in ikinci bölümünün başında –yani metafiziğin ilk kısmına geçilirken– İbn Ruşd şu ifadelerle yer vermektedir:

“...birbirinin sebebi olmaları bakımından, varlıkların türlerini bütün varlıklar en uzak sebeplere nispet edilinceye kadar birbirine nispet etmek bu ilmin [metafiziğin] görevidir (*min şe'nihi*). Buna göre, bütün kategorilerde bunu göz önünde bulundurmanız ve yine kategorilerin varlıkta birbirlerine nispetlerinin ne şekilde olduğunu, hangisinin hangisinden önce olduğunu, eğer diğer kategorilerin kendisiyle kaim olduğu bir kategori varsa bunun hangisi olduğunu ve bu kategorinin de kurucu unsurunun ne olduğunu (*ve bi-mâzâ tetekevvenu hâzihi'l-mekûle*) incelememiz gerekir. Bundan sonra, var olması bakımından [sahip olduğu] genel eklentilerinin sebeplerini (*esbâbu'l-levâhiki'l-'âmme*) –ki bunlar kuvve, fiil vb. şeylerdir– incelemeye geçilecektir. Bu ilmin bu ilk kısmında imkân ölçüsünce bunları araştıracağız. Bunlardan geriye kalanları da bu ilmin ikinci kısmında açıklayacağız.”¹⁵⁵

Metafiziğin ikinci kısmına gelince, İbn Ruşd bu kısmın ihtiva ettiği araştırma konularını şu şekilde özetlemektedir:

“Metafizik disiplinin inceleme [alanı] yalnızca var olanı en uzak ilk sebeplerle bağlantılandırmakla ilgili olduğundan, duyulur cevherlerde var olduğu görülen ilkelerin, yani madde ve suretin, duyulur cevherin varlığı

¹⁵³ El-Fârâbî ve İbn Sînâ'nın değerlendirmeleri için bkz. Bakar, *İslâm Düşüncesinde İlimlerin Tasnifi*, ss. 158-160; Bonadeo, *'Abd al-Latif al-Bagdâdî's Philosophical Journey*, s. 72; İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, tah. C. Kanavâtî ve S. Zâyid (Kum: Mektebetu Semmâha Âyetullahi'l-'Uzmâ el-Mer'âşî en-Necefî el-Kubrâ, 2012), ss. 14-15 (Bundan sonra: *el-İlâhiyyât*).

¹⁵⁴ “*Fe li-hâzâ mâ kâne min darûrati hâza'l-'ilm tashîhu mebâdî'i's-sanâ'i'l-cuz'iyye*” (bkz. *Cevâmî*, s. 5:12-13) cümlesi Muhittin Macit tarafından “Bu nedenle tikel sanatların ilkelerini düzeltmek ‘metafizik’ için zaruri hususlardandır” şeklinde tercüme edilmiştir. Ancak burada *kâne*'den önceki *mâ* edatının olumsuzlama ifade ettiği daha muhtemeldir. Hemen sonraki cümlenin “Buradan da açıkça ortaya çıkmıştır ki metafiziğin zorunlu parçaları sadece bu ilk iki kısımdır” şeklinde olması bunu teyit etmektedir. Macit'in kendisi de daha önceki bir çalışmasında bu minvalde açıklamalar yapmaktadır; bkz. Macit, *İbn Ruşd ve Metafizik Şerhleri*, s. 145. Bu anlamın daha tercihe şayan olduğu hakkında ayrıca bkz. Arnzen, *Averroes on Aristotle's 'Metaphysics'*, s. 188 (dn. 19); Husik, “Averroes on the Metaphysics of Aristotle,” s. 422. Büyük ihtimalle İbn Ruşd tarafından metafiziğin söz konusu üçüncü kısmı, bu ilmin araştırmasının zorunlu olmayan kısımlarından addedildiği için *Cevâmî*'in beşinci bölümü hiç yazılmamıştır. Bu konuda detaylı bir inceleme için bkz. Arnzen, “On the Nature and Fate of Chapter V,” ss. 43-58.

¹⁵⁵ *Cevâmî*, s. 31.

için yeterli mi yoksa duyulur cevherlerin varlığının sebebi olan sürekli ve bilfiil ayrıık olan başka bir cevherin mi olduğunu incelemek gerekir. Yine eğer böyle bir cevher var ise varlığının nasıl bir varlık olduğunu, yine duyulur cevherin kaç yönden ilkesi olduğunu da incelememiz gerekir.”¹⁵⁶

Buradan da açıkça anlaşıldığı gibi, İbn Ruşd tikel ilimler ve metafizik arasında araştırma sürecinin ilerlemesi uyarınca bir sıra düzenini öngördüğü gibi, burada da metafiziğin dâhilindeki iki farklı kısım arasında da böyle bir durumu öngörmektedir. Buna göre, fizik ilminde duyulur cevherin madde ve suretten mürekkep olduğu anlaşıldıktan sonra, metafizikte öncelikle bu duyulur cevherin ‘fizik ötesi’ ilkeleri üzerinde durulmaktadır. Daha sonra ise duyulur cevherlerin uzak sebepleri durumundaki soyut cevherler ve onların ilke olma durumları araştırılmaktadır.¹⁵⁷ Başka bir ifade ile, metafiziğin varlıkları var olmaları bakımından incelemesi, öncelikli olarak var olan şeylerin (cevherlerin) cevher olmasını sağlayan illet ve ilkelerinin incelenmesi anlamına gelmektedir. Bu illet ve ilkeler de cevher olduğuna göre,¹⁵⁸ metafiziğin cevher araştırması aşamalı olarak ilerlemek durumundadır. Tabiî veya duyulur cevherlerin ilkelerinin araştırılması ilk aşamayı oluştururken, bu cevher grubunun ilkesi konumundaki değişen ezeli cevherlerin (semâvî cisimlerin) ve ilkelerinin araştırılması ikinci aşamayı teşkil etmektedir. Bu araştırmanın sonucunda değişen ezeli cevherlerin ilkesi konumundaki değişmeyen ve ezeli olan cevherin (İlk Cevher) varlığının sabit olmasıyla bu özel cevher türünün varlık modu ve zâtî eklentileri araştırılmaktadır.¹⁵⁹

Ontoloji ve teoloji olarak tabir edilebilecek olan bu iki kısmı tek bir ilim (metafizik) bütününde buluşturan şey ise bütün cevher türlerinin aynı araştırma şekline tabi tutulması, yani cevher olmaları bakımından araştırılmasıdır. Başka bir husus ise varlıkların var olmaları bakımından araştırılmasının bütün varlık türleri için geçerli olan bir kavramsal çerçeve niteliğindeki genel eklentilerinin araştırılmasını da içermesidir. İbn Ruşd tarafından *el-levâhiku’z-zâtiyye*, *el-levâhiku’l-’âmm*, *el-umûru’l-levâhika*, *el-a’râdu’z-zâtiyye* gibi farklı şekillerde dile getirilen bu kavramsal çerçeve başlıca birlik-çokluk, bilkuvvelik-bilfiillik, cins-tür, tümel-tikel gibi hususları ihtiva etmektedir. Kısacası İbn Ruşd için bunlar varlık olarak varlığın özsel eklentileri (*el-a’râdu’z-zâtiyye li’l-mevcûd bimâ huve mevcûd*) olduklarından¹⁶⁰ metafiziğin her iki kısmı (ontoloji ve

¹⁵⁶ *Cevâmî*, s.110.

¹⁵⁷ *Tefsîr*, ss. 1407:5-8, 1433:16-1434:4, 1562:1-2.

¹⁵⁸ *Tefsîr*, s. 1407:1-2.

¹⁵⁹ Benzer bir değerlendirme için bkz. Genequand, *Ibn Rushd’s Metaphysics*, s. 12 (“Introduction” bölümü).

¹⁶⁰ *Tefsîr*, s. 298:16-17, 335:10-14.

teoloji) için aynı şekilde geçerli olup bu iki kısmın tek bir ilim (metafizik) dâhilinde değerlendirilmesinin gereğini oluşturmaktadır.¹⁶¹

İbn Ruşd'ün böylece metafiziğin iki kısımdan (ontoloji ve teoloji) oluştuğu ve bu kısımların ortak araştırma tarzına sahip olmalarından dolayı tek bir ilimde birleştiği yönündeki anlayışı, bazı araştırmacılar tarafından Aristoteles metafiziğinin ontolojik ve teolojik boyutlarının tek bir bütünde izah edilmesi için yeterli görülmemektedir. Bunun nedeni olarak, İbn Ruşd'ün şârih olmasından dolayı Aristoteles'in düşüncesindeki bir problemi olduğu gibi koruduğu ve belli bir çözüm arayışına girmediği¹⁶² veya İbn Ruşd'ün teolojiyi öne çıkarıp ontoloji ile bağlantısını açık bir şekilde ortaya koymadığı gösterilmektedir.¹⁶³ Buna göre, Aristoteles'in metafizik formülasyonu için geçerli olan bütün güçlükler İbn Ruşd için de geçerlidir veya İbn Ruşd'de metafiziğin sadece teolojiden ibaret olduğu anlaşılmalıdır.

Bu iki yaklaşım da esasında, dolaylı veya dolaysız olsun, İbn Ruşd'ün şârih kimliğini öne çıkararak, onun söz konusu problemin farkında olmadığı ve bundan dolayı çözümüne bir katkıda bulunmadığı noktasında birleşmektedir. Bu ise iki açıdan temellendirilmesi zor olan bir iddiadır. Birincisi İbn Ruşd, Aristoteles metafiziğinin bu dikotomik yapısının en baştan beri fark edildiği ve az çok başarılı bir şekilde çözümlendiği bir geleneğin (Meşşâîlik) içinde yer almaktadır. İkinci olarak, az sonra görüleceği gibi, söz konusu problemin farkında olmak bir yana, İbn Ruşd etkili bir şekilde bu problemi çözüme kavuşturduğunu düşünmektedir.

Klasik İslâm felsefesinde metafizik ilmi kendini temelde Aristotelesçi metafiziğin unsurları ile var etmekle birlikte, en başından beri Meşşâîler'de metafiziğin daha sistematik bir biçimde kurgulandığı göze çarpmaktadır. Bir önceki bölümde, Aristoteles külliyatından etraflı bir şekilde faydalanan Neoplatonist Aristoteles şârihlerinin Aristoteles metafiziğini kısmen göz ardı ettikleri ve metafizik anlayışlarının daha çok Platoncu bir tarzda tezahür ettiği belirtilmiştir.¹⁶⁴ Bununla beraber, Aristoteles metafiziğinin referans olarak kabul edildiği yerlerde de bunun ondaki teolojik muhteva ile sınırlı olduğunu görebiliriz. Meşşâîler arasında ise benzer bir yaklaşım ancak el-Kindî ve takipçileri ile sınırlı olduğu söylenebilir. El-Kindî'de metafizik, ağırlıklı bir

¹⁶¹ *Tefsîr*, s. 338:1-5. Buna paralel olarak İbn Ruşd'ün *Cevâmi*'de söz konusu zâtî eklentilerinin araştırılmasını ontoloji (II. Bölüm) ve teoloji (IV. Bölüm) arasında III. Bölüm'de ele alması da bu iki farklı kısmı birleştirmesinden dolayıdır; bkz. *Cevâmi*, s. 70.

¹⁶² Genequand, "Metaphysics," ss. 786-787.

¹⁶³ Yalın, "İbn Rüşd ve Metafizik," ss. 607-608.

¹⁶⁴ Neoplatonist şârihlerden önce Theofrastos ve Afrodiasias gibi Peripatetik şârihlerde dahi metafizik bir şekilde teolojiye indirgenmektedir; bkz. Hahn, "Aristotle as Ontologist or Theologian?," ss. 80-81.

biçimde teoloji olarak takdim edilmekte ve konusu da ilahi varlıklar olarak belirlenmektedir.¹⁶⁵ Ancak çok geçmeden, Bağdat'ta el-Fârâbî'nin ve onun etrafında toplanan filozofların Aristoteles metafiziğinin bir teolojiye veya kelâm araştırmasına indirgenemeyeceğini, aksine bu ilmin konusunun öncelikle varlık olarak varlık şeklinde tarif edilmesi gerektiği yönünde kanaat belirttiklerini görmekteyiz.¹⁶⁶

Metafiziğin ilmî statüsü noktasında olduğu gibi, Meşşâiler metafiziğinin konusu meselesine de oldukça büyük ilgi göstermişlerdir. İslam felsefesinde metafiziğinin konusu problemini etraflıca bir şekilde ele alan ve Aristoteles metnine dayalı olarak metafiziğinin konusunu mutlak varlık olarak belirleyen ilk filozof el-Fârâbî olmuştur. Bu açıdan el-Fârâbî kendisinden sonra gelen bütün Müslüman filozofları etkilemiştir. Örneğin, İbn Sînâ'nın metafiziğinin konusu etrafındaki değerlendirmelerinin tamamı el-Fârâbî'nin titiz bir şekilde altını çizdiği, varlık olarak varlığın metafiziğinin konusunu teşkil ettiği yönündeki kanaatine dayanmaktadır.¹⁶⁷ Bu doğrultuda İbn Sînâ'nın, el-Fârâbî'nin ilgili açıklamalarını okumadan evvel *Metafizik*'in içeriğine nüfuz etmekte zorlandığı şeklindeki itirafı da Aristotelesçi anlamda metafiziğinin tek boyutlu (teolojik) olarak anlaşılmasının zorluğunu gözler önüne sermektedir.¹⁶⁸

Toparlayacak olursak, Aristoteles metafiziği söz konusu olduğunda el-Fârâbî ve İbn Sînâ'dan bu yana metafizik, varlık olarak varlığın ilmi olarak tarif edilmekle birlikte, bu ilimdeki ontolojik ve teolojik unsurlar bir bütün oluşturacak şekilde yan yana getirilmiştir.¹⁶⁹ Buna paralel olarak, metafizik dâhilinde teoloji ve ontolojinin ilişki problemi de gündeme getirilmiş ve tatmin edici bir biçimde tesis edilmeye

¹⁶⁵ Cristina D'Ancona, "Al-Kindî on the Subject Matter of the First Philosophy, Direct and Indirect Sources of al-Falsafa al-Ülâ," J. A. Aertsen ve A. Speer (ed.), *Was ist Philosophie im Mittelalter?* (Berlin: De Gruyter, 1998) içinde, ss. 841-855; Bonadeo, *'Abd al-Latîf al-Bagdâdî's Philosophical Journey*, ss. 47-56.

¹⁶⁶ Kutluer, "Metafizik," ss. 399-400; Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, ss. 248-249; Bonadeo, *'Abd al-Latîf al-Bagdâdî's Philosophical Journey*, ss. 73-74. Adamson'a göre, el-Kindî ve el-Fârâbî arasındaki bu fikir ayrılığı el-Kindî'nin ve onun etrafında toplanan düşünce adamlarının *Esûlücyâ* ve *Hayru'l-Mahz* gibi sahte-Aristotelesçi metinlere daha çok ağırlık vermeleri ile açıklanabilir; bkz. Adamson, *Al-Kindî*, ss. 14-17. Ayrıca bkz. Adamson, "Aristotle in the Arabic Commentary Tradition," ss. 652-653.

¹⁶⁷ İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât*, ss. 10-16. Ayrıca bkz. Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, ss. 238-41; Bertolacci, *The Reception of Aristotle's Metaphysics*, ss. 43-45

¹⁶⁸ İbn Sînâ'nın bununla ilgili anlattığı bir anekdot için bkz. İbn Sînâ, *The Life of Ibn Sînâ (Autobiography)*, tah. ve çev. W. E. Gohlam (Albany: State of New York University Press, 1974), ss. 33-35. Ayrıca bkz. Amos Bertolacci, "From al-Kindî to al-Fârâbî: Avicenna's Progressive Knowledge of Aristotle's Metaphysics According to His Autobiography," *Arabic Sciences and Philosophy* 11 (2001), ss. 257-295; Bonadeo, *'Abd al-Latîf al-Bagdâdî's Philosophical Journey*, ss. 86-89.

¹⁶⁹ Bu konuda daha detaylı değerlendirmeler için bkz. Hayrani Altıntaş, *İbn Sina'nın Metafiziği* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Yayınları, 1985), ss. 26-29; Bakar, *İslam Düşüncesinde İlimlerin Tasnifi*, ss. 112-14, 158-60; Genequand, "Metaphysics," ss. 785-786.

çalışılmıştır.¹⁷⁰ Dolayısıyla İbn Ruşd'ün metafiziğin nasıl bir ilim olduğu ve konusunun ne olduğu gibi meseleleri ele alırken böyle bir geleneğin varisi olarak davranacağını tahmin etmek zor değildir. Bununla beraber, varlığın metafizikte mutlak anlamda araştırılmasının ne anlama geldiği ve metafiziğin ontolojik ve teolojik boyutlarının karşılıklı ilişkisi İbn Ruşd'de önceki Aristotelesçi şârih ve filozoflara nazaran daha geniş ve sonuç alıcı bir tarzda ele alınmıştır.¹⁷¹

C. 2. 3. Metafiziğin Konusu: Cins olarak Varlık

Her şeyden önce, tikel ilimlerden farklı olarak metafizik, kendi konusunu (*el-mevdû'*) oluşturacak belirli bir cinsten yoksun gibi gözükmektedir. Metafiziği bir varlık araştırması olarak ele aldığımızda, Aristoteles'in varlığın cins olmadığı yönündeki değerlendirmeleri doğrultusunda önemli bir problemle karşılaşmaktayız. Aristoteles'in metafiziğin konusu olarak takdim ettiği söz konusu 'varlık olarak varlık' (*el-mevcûd bimâ huve mevcûd*) formülü sıkça yanlış bir şekilde anlaşılabilir. Aristoteles'in gözünde, metafiziğin konusu 'varlık olarak varlık' şeklinde adlandırılan özel bir varlık türü değildir. Bu ifadenin anlamı metafiziğin, gerçek konusu olan varlığı (veya var olan şeyleri, *el-mevcûd*) özel bir açıdan (varlık olması bakımından, *bimâ huve mevcûd*) incelemesidir.

Aristoteles metnini yakından takip ederek İbn Ruşd metafiziği varlık olarak varlığın (*el-mevcûd bimâ huve mevcûd*) ve onun özsel eklentilerinin (*el-a'râdu'z-zâtiyye*) ilmi olarak tarif etmektedir.¹⁷² Aynı zamanda metafizik, en uzak illetin ve ilkelerin ilmidir.¹⁷³ Ancak metafizik bu şekilde tarif edildiğinde, bu tarifin *II. Analitikler*'in her ilmin varlığın tek bir cinsini konu edindiği yönündeki genel prensibiyle uyuşmadığı görülmektedir.¹⁷⁴ Bununla birlikte, metafiziğin konusu olarak sunulan varlığın tek bir cins oluşturmadığı *Metafizik*'te sıkça dile getirilmektedir.¹⁷⁵ Bu

¹⁷⁰ El-Fârâbî ve İbn Sînâ'da teoloji ve ontoloji arasındaki ilişkinin mahiyeti hakkında daha detaylı değerlendirmeler için bkz. Mâcid Fahrî, "Metafiziğin Konusu: Aristoteles ve İbn Sina," çev. Ö. M. Alper, *İstanbul Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Dergisi* 4 (2001), ss. 195-197; Rahim Acar, "İbn Sînâ'ya göre Metafizikte Teolojinin Yeri," M. Mazak ve N. Özkaya (ed.), *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri*, II (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A. Ş. Yayınları, 2009) içinde, c. 1, ss. 161-169.

¹⁷¹ İbn Ruşd'den önce Meşşâiler tarafından metafiziğin nasıl tesis edildiği hakkında detaylı değerlendirmeler için bkz. Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, ss. 144-50; Bonadeo, *'Abd al-Latîf al-Bagdâdî's Philosophical Journey*, ss. 45-105.

¹⁷² *Tefsîr*, s. 298:15-17 vd.

¹⁷³ *Tefsîr*, s. 299:14-15. Aristoteles'in ifadeleri için bkz. *Metafizik*, 1003a21-22, 26-27.

¹⁷⁴ *Analytica Posteriora*, 87a38.

¹⁷⁵ Bir örnek için bkz. *Metafizik*, 998b22. İbn Ruşd'ün aynı konudaki ifadeleri için bkz. *Tefsîr*, ss. 225:16-226:2.

ikilemi aşmak için Aristoteles daha önce bahsedilen *pros hen* (*bi nisbe ilâ şey'in vâhid*) kavramsallaştırmasına başvurmuştur. Böylece gerçek anlamda bir cins teşkil etmese de varlık tek bir ilim tarafından konu olarak alınabilecektir. Aristoteles'in bu çözüm önerisine göre, sağlığı ve sağlıkla ilgili her şeyi araştıran tek bir ilim (tıp) olduğu gibi, *pros hen* ilişkisi bağlamında varlık da tek bir ilmin konusu olarak ele alınabilir.¹⁷⁶

Aristoteles tarafından ortaya atılan bu çözümün *II. Analitikler*'in 'tek ilim – tek cins' kriterini tam olarak karşılamadığı görülmektedir. Örneğin, her insanın ortak bir tabiata iştirak ederek eşit derecede insanlığı paylaşması sebebiyle 'insanlık' gerçek anlamda bir cinsi oluştururken, varlık bütün var olanların eşit derecede iştirak ettiği bir kavram değildir. Böyle olsaydı, yani varlık gerçek anlamda cins olsaydı (*bi't-tevâtû*'), on kategorinin tamamının aynı varlık modunu paylaşması icap ederdi.¹⁷⁷ Diğer taraftan varlık ismi, eşadlılık üzere aynı ismin birçok şeye ait olması (*bi iştirâki'l-ism*) durumunda da cins oluşturmamaktadır. Dolayısıyla varlığın metafiziğin konusu olarak değerlendirilmesi bu cihet üzere olması da mümkün değildir.¹⁷⁸ Varlığın birliği veya bütünlüğü bu iki yönden de (*bi't-tevâtû*' ve *bi iştirâki'l-ism*) sağlanamadığı için, Aristoteles varlığın metafizik tarafından konu olarak alınabileceğini göstermek için söz konusu üçüncü ihtimal (*pros hen*) üzerinde durmaktadır. *Pros hen* olarak varlığın birlik doğası, birincil (cevher) ve türevsel (arazlar) anlamların kompleks semantik ilişkilerinin oluşturduğu analogilerle sağlanmaktadır. Varlık kavramının sahip olduğu bu zayıf birliği göz önünde getirdiğimizde, değişim ilmi (fizik) veya sayı ilminde (matematik) olduğu gibi, metafiziğin gerçek anlamda varlığın bir cinsini konu ettiğini söylemek mümkün olmamakla birlikte, *pros hen* doğrultusunda anlaşılabilmesi Aristoteles tarafından yeterli sayılmıştır.¹⁷⁹

Aristoteles'te varlığın tek bir ilim tarafından konu edinebilmesinin garantisi olarak tasarlanan *pros hen* ilişkisi, İbn Ruşd tarafından varlığın cins olarak değerlendirilebileceği yönünde yeterli gerekçe sayılmıştır. Ancak cevherin diğer kategorilere önceliğini korumak için, cinsin üyeleri arasında öncelik-sonralık (*takdim-te'hîr*) durumunun da pekâlâ geçerli olabileceğini belirtmektedir.¹⁸⁰ Buna göre, Aristoteles varlığın *pros hen* ilişkisi üzere cins olmadan da tek bir ilim tarafından konu edinebileceğini açıklamak isterken, İbn Ruşd cinsin üyeleri arasında öncelik-sonralık

¹⁷⁶ *Metafizik*, 1003b11-1004b24. İbn Ruşd'un değerlendirmeleri için bkz. *Tefsîr*, ss. 805:8-806:15.

¹⁷⁷ *Tefsîr*, s. 308:3, 806:5-8.

¹⁷⁸ *Tefsîr*, ss. 308:3-8, 805:6-806:3.

¹⁷⁹ di Giovanni, "Demonstration and First Philosophy," s. 95.

¹⁸⁰ *Tefsîr*, ss. 1409:11-1410:1.

durumunu kabul ederek varlığın aslında tek bir cins oluşturduğu ve bundan dolayı tek bir ilim tarafından konu edinebileceğini ifade etmektedir. İbn Ruşd'ün ifadesiyle *pros hen* ilişkisi, ismin tek bir şeye ve tek bir tabiata nispet edilerek öncelik-sonralık üzere (*bi takdîm ve te'hîr*) birçok şey hakkında kullanılmasıdır.¹⁸¹ Buna göre varlık (*mevcûd* veya *huviyye*) ismi¹⁸² bütün var olanlar için aynı anlamda kullanılmamaktadır. Varlık ismi öncelikli veya birincil anlamda (*bi takdîm*) cevher için kullanılırken, diğer kategorilerin varlık olarak anılması onların cevherin sahip olduğu bu birincil varlık türüne nispet edilebilmesinden kaynaklanmaktadır.¹⁸³ Cins ve üyeleri arasındaki ilişki ise böyle değildir; bir cinsin tüm üyeleri cinsin ifade ettiği tabiata eşit derecede nispet edilmektedir. Aristoteles tarafından bu prensip genelde ters yüz edilerek aralarında öncelik-sonralık durumu bulan şeylerin tek bir cins oluşturmayacağı şeklinde dile getirilmektedir.¹⁸⁴ Yani eğer varlık cins olsaydı, cevher dâhil bütün kategorilerdeki varlıklar eşit derecede varlığa nispet edilmek durumunda olurdu. Her ne kadar İbn Ruşd'ün varlığı hem *pros hen* hem de cins olarak değerlendirerek Aristoteles'in cins kavramını önemli ölçüde değiştirdiğini düşündürse de aslında Aristoteles'in doktrinine sâdik kaldığı anlaşılmaktadır. Aristoteles varlığın cins olmadığından yola çıkarak onun yine de tek bir ilmin konusu olduğunu göstermek için *pros hen* ilişkisini öne sürerken, İbn Ruşd *pros hen* ilişkisinde esas olan öncelik-sonralık durumunun varlığın cins sayılmasına engel olmayacağını belirterek bu anlamda tek bir ilmin konusu olduğunu ifade etmektedir.¹⁸⁵ Hatta burada İbn Ruşd'ün, Aristoteles'in kabul ettiği ancak açıkça dile getirmediği bir durumu açıklığa kavuşturduğu söylenebilir. Şöyle ki her ne kadar varlık, bütün türlerinin cinsin zâtî tabiatına eşit derecede katıldığı anlamında cins sayılmasa da öncelik-sonralık üzere şeylerin tek bir tabiata nispet edilmesi sonuç itibarıyla yine bu tabiatın cins olarak ele alınabileceğine işaret etmektedir. İbn Ruşd için varlık ismi, ister cins olarak anlaşılın ister *pros hen* olarak anlaşılın, her iki durumda da belirtilen şeyin zâtî yüklemeleri aynı olduğundan *pros hen* anlaşılın varlık dahi cins olarak ele alınabilir ve tek bir ilmin konusu olarak tespit edilebilir.¹⁸⁶ Kısacası

¹⁸¹ *Tefsîr*, s. 303:4-8.

¹⁸² İbn Ruşd'ün terminolojisinde *mevcûd* ve *huviyye* eş anlamlı (*el-murâdif*) olarak kullanılmaktadır; bkz. *Tefsîr*, s. 305:4-5. İbn Ruşd'ün terminoloji konusunda oldukça eklektik davrandığı bilinmektedir. Bu noktada bazı açıklamalar için bkz. Fadlou Shehadi, *Metaphysics in Islamic Philosophy* (New York: Caravan Books, 1982), ss. 87-100; Macit, *İbn Rüşd ve Metafizik Şerhleri*, ss. 161-168. Ayrıca bkz. *Tefsîr*, ss. 553:2-563:7; *Cevâmî'*, ss. 8-11.

¹⁸³ *Tefsîr*, s. 303:9-13.

¹⁸⁴ *Metafizik*, 999a6-10.

¹⁸⁵ Dolayısıyla Genequand'ın ima ettiği gibi İbn Ruşd'ün bu değerlendirmesi esas olarak onun Aristoteles'in doktrinini yanlış anladığı biçiminde anlaşılmalıdır; bkz. Genequand, *Ibn Rushd's Metaphysics*, ss. 16-18 ("Introduction" bölümü).

¹⁸⁶ *Tefsîr*, s. 308:1-4.

Aristoteles ‘tek ilim – tek cins’ kriterini varlığın *pros hen* olarak anlaşılması ile karşılamak isterken, İbn Ruşd aynı kriteri *pros hen* olarak anlaşılacak varlığın aynı zamanda cins olarak görülebilmesi ile karşılamaktadır. Varlığın bu şekilde metafiziğin konusunu oluşturması İbn Ruşd tarafından ‘pros hen açısından bir, tabiat açısından farklı’ (*vâhid bi’t-tenâsub muhtelif bi’t-tabî’a*) biçiminde özlü bir şekilde ifade edilmiştir.¹⁸⁷

C. 2. 4. Metafiziğin Konusu: Cevher olarak Varlık

İbn Ruşd’e göre, Aristoteles’te olduğu gibi, varlık olarak varlığın araştırması zorunlu olarak cevher araştırması anlamına gelmektedir. Bunun nedeni, cevherin dışındaki varlık kategorilerinin cevher sayesinde (*mevcûd li’l-cevher*) ve ona izafeten (*mevcûde bi izâfe*) var oldukları gerçeğidir. Mutlak anlamda var olan (*mevcûd ‘ale’l-itlâk*) sadece cevherdir; nitelik (*keyfiyye*) gibi bir kategori ise ancak bir cevheri ‘nitelediği’ için vardır. Cevher ise var olmak için başka bir şeye ihtiyaç duymamakta olup kendi başına vardır (*el-mevcûd bi zâtihî el-kâ’im bi nefsihi*).¹⁸⁸ Bu anlamda cevher gerçek varlık (*el-mevcûd ‘ale’l-hakîka*) olup diğer kategorilerdeki varlıkların illeti konumundadır.¹⁸⁹ Cevherin bu şekilde varlıktaki önceliği, varlık araştırmasının cevher araştırmasına, yani birincil olarak var olanlara indirgenmesini öngörmektedir.¹⁹⁰

Cevher (*ousia*) terimi birçok açıdan Aristoteles felsefesinin özel terimlerinden biri olsa da düşünce tarihinde çok farklı düşünce ekolleri tarafından birbirinden farklı anlamlarda kullanılmıştır. Bununla beraber, bu terim Aristoteles tarafından da birçok farklı anlamda kullanılmakla birlikte, burada bizim açımızdan önemli olan ve karıştırılmaması gereken başlıca iki anlamı vardır. İbn Ruşd’ün hem *Tefsîr*’de hem de *Cevâmî*’de bu iki anlamı özenle ayırttığını görmekteyiz. Cevherin ilk anlamı *Kategoriler* kaynaklı olup ‘yüklemin konusu olup asla yüklem olmayan şey’ şeklinde ortaya çıkmaktadır. Bu anlamda cevher olan şey Ali, Zeyd, İstanbul gibi belirli bir bireye (*muşârun ileyh*) tekabül etmekte ve ‘birincil cevher’ (*el-cevheru’l-evvel*) olarak anılmaktadır. Buna bağlı olarak canlı, insan, şehir vb. tümeller, onların türleri ve fasılları da hem konu hem yüklem olabildiklerinden ‘ikincil cevherler’ (*el-cevâhiru’l-sevânî*) olarak adlandırılmaktadır.¹⁹¹ Cevherin ikinci anlamı, bu ilk anlamdaki cevherin

¹⁸⁷ *Tefsîr*, s. 1557:4.

¹⁸⁸ *Tefsîr*, ss. 1414:8-1415:5 vd.

¹⁸⁹ *Tefsîr*, s. 1406:7-8.

¹⁹⁰ *Tefsîr*, s. 747:7-8.

¹⁹¹ *Tefsîr*, s. 565:1-5; *Cevâmî*, s. 11.

varlık illetini temsil eden şeye tekabül etmektedir. Daha açık bir ifade ile bir şeyin cevher olmasını sağlayan şey de cevher olarak anılmaktadır. Hatta İbn Ruşd'e göre, bu özelliğinden dolayı cevherin varlık illeti ve ilkeleri cevher ismine daha layıktır.¹⁹² Daha sonra (III. Bölüm'de) ortaya çıkacağı üzere, bu durum bir şeyin cevherleşmesinin yakın sebebi olan sûret için geçerli olduğu gibi, cevherin uzak sebepleri durumundaki ayrık akıllar ve İlk Cevher için de geçerlidir.¹⁹³

Daha önce de belirtildiği gibi, metafiziksel araştırmadan önce fizik gibi diğer tikel ilimler de farklı yaklaşımlarla duyulur cevherleri konu etmektedir. Bu açıdan bakıldığında, fizik ve metafiziğin duyulur cevherleri araştırdığı göz önünde bulundurulursa, bu iki ilim arasındaki ilişkinin belirlenmesi de önem kazanmaktadır. Öncelikle bu iki ilim arasındaki fark, onların duyulur cevherleri hangi yaklaşımla ele aldığı noktasında ortaya çıkmaktadır. Fizik duyulur cevherleri değişken olmaları bakımından ve bu anlamda ma'lûl olmaları bakımından ele alırken, metafizik duyulur cevherleri cevher olmaları bakımından veya onları cevher yapan illet ve ilkeleri bakımından ele almaktadır.¹⁹⁴ Dolayısıyla metafizikte duyulur cevherlerin araştırılması fizikteki araştırma ile aynı değildir. Örneğin, metafiziksel araştırma değişimin temel ilkelerinden biri olan cevherlerin maddesi ile doğrudan ilgilenmemektedir. Yani metafizik varlığı maddede bulunan duyulur cevherleri araştırmakla birlikte, bu araştırma söz konusu cevherlerin maddede bulunmaları bakımından değil, onların cevher olmaları bakımından gerçekleştirilmektedir. Duyulur cevherlerin bu yönden araştırılması ise onların cevherleşmesini sağlayan 'yakın ilke'yi (sûret) hedeflediği gibi, şeyin cevher olması bakımından ona ârız olan genel eklentileri (bilkuvvelik-bilfiillik, birlik-çokluk vd.) de ortaya çıkarmak istemektedir.¹⁹⁵

Fizik ve metafizik arasındaki ilişki veya bu iki araştırma alanının birbirine nispeti, İbn Ruşd tarafından yine ilmî araştırmanın doğal seyri açısından ortaya konulmaktadır. Buna göre, metafiziği öncelemesi gereken fiziksel araştırmanın sonuçları metafizik tarafından postulat (*vad'*) olarak teslim alınmaktadır.¹⁹⁶ Duyulur cevherlerin ilkeleri arasında fizikte ortaya çıkan ve metafizik tarafından teslim alınanların başında madde, sûret, yokluk (*'adem*) ve hareket ettirici ilke gibi

¹⁹² *Tefsîr*, s. 565:7-8; *Cevâmî'*, s. 12.

¹⁹³ *Cevâmî'*, s. 12.

¹⁹⁴ *Tefsîr*, ss. 299:14-300:2, 1407:5-8.

¹⁹⁵ *Tefsîr*, s. 51:5-14.

¹⁹⁶ *Tefsîr*, s. 1562:1-2.

hususlardır.¹⁹⁷ Fizikte değişimin uzak ilkesi olarak bir ilk muharrikin varlığının ortaya çıkması, bir taraftan bu araştırmanın zirve noktasını temsil ederken, diğer taraftan varlık araştırmasının fizikten metafiziğe geçiş noktasını oluşturmaktadır. Başka bir ifade ile, fizikte ayrıık ilkelerin varlığının ortaya konulması bu ilmin araştırma alanı dâhilinde addedilirken, bu ilkelerin tabiatı hakkındaki araştırma bu ilmi aşan (*fadlan fî hâza'l-ilm*) boyuttadır. Metafizikte ise tıpkı ayrıık muharriklerin sayısının matematiksel astronomiden postulat olarak teslim alındığı gibi, fizikten de bu soyut cevherlerin varlığı postulat olarak (*aslu'l-mevdu'*) teslim alınmaktadır.¹⁹⁸ Daha sonra, metafizikte ortaya çıkacağı üzere, söz konusu soyut cevherler varlık bakımından maddede kâim olan cevherlerden öncel (*mutekaddim*) olmakla birlikte, aynı zamanda onların sûrî ve gâî illetlerini de temsil etmektedir. Duyulur cevherlerin maddî ve muharrik (fâil) illetleri ise fizikte ortaya çıkarılmaktadır. Bu doğrultuda metafiziğin duyulur cevherlerin dört illetini (maddî, fâil, sûrî ve gâî) ortaya koyması, ilk ikisini (maddî ve fâil) fizikten teslim alıp kendi araştırmasına bir kalkış noktası (*mebde' li'l-fahs*) olarak kabul etmesiyle olmaktadır.¹⁹⁹

Bu açıdan bakıldığında, metafiziğin maddî ve fâil illetler noktasında fiziksel araştırmaya istinat etmesi, bu ilmin duyulur cevherlerle ilgili araştırmasının bir açıdan fiziğe indirgenebileceği anlamına gelmemektedir.²⁰⁰ Ancak iki araştırma alanının bitişik olmasından ve birinin diğerinin sonuçlarını postulat olarak devralmasından dolayı, metafiziksel araştırmanın kendi önceli olan fiziğe dayanması son derece doğaldır. Bununla birlikte, duyulur cevherleri ilgilendiren metafiziksel araştırma yöntem itibariyle daha genel ve kapsamlıdır (*fuhûsan e'amm mine'l-fuhûsi't-tabî'iyye*). Örneğin, duyulur cevherlerin ilkeleri madde ve sûret ise metafizik bu ilkelerin cevherin dışındaki diğer kategorilerdeki varlıklar için de geçerli olup olmadığı sorusunu sormakta ve aynı şekilde, suretin cevher olup olmadığı ve bu bağlamda tümel ve tikellerin durumlarını da sorgulamaktadır.²⁰¹

Metafizik sadece fiziği aşan, duyulur cevherlerin cevher olmasını sağlayan 'yakın ilke'lerle ilgilenmemektedir. Bunun yanında, fiziksel araştırmanın verileri ışığında varlığı sabit olan diğer (soyut) cevher türlerini de konu etmektedir.²⁰² Fiziğin

¹⁹⁷ *Tefsîr*, s. 1557:1-2.

¹⁹⁸ *Cevâmî'*, s. 4, 110.

¹⁹⁹ *Tefsîr*, ss. 1433:16-1434:4.

²⁰⁰ Örneğin, David W. Ross'un görüşü bu yöndedir; bkz. Ross, *Aristotle's Metaphysics*, c. 1, s. 28 ("Introduction" bölümü); c. 2, s. 346.

²⁰¹ *Tefsîr*, ss. 1434:4-1435:3.

²⁰² *Tefsîr*, ss. 1433:8-1435:3.

‘ilk felsefe’den (metafizik) sonra ‘ikinci felsefe’ olarak anılması, metafiziğin özel konusu (*el-mevdû‘u‘l-hâss*) ayırık varlıkların (*el-umûru‘l-mufârika*) fiziğin konusu olan duyulur cevherlerin ilkeleri konumunda olmalarından dolayıdır. Bu nedenle araştırılan konuların mertebeleri açısından fizik ikinci felsefe konumunda iken, öğrenim açısından (ilmî araştırmanın doğal seyri açısından) fizik ilk sıradadır.²⁰³ Diğer taraftan, fizikte değişimin (hareket) ilkeleri ayırık cevherlere başvurmadan açıklanabilseydi, o zaman fizik ‘ilk felsefe’ ismini alır ve varlık araştırması açısından en genel ilim kabul edilebilirdi.²⁰⁴

İbn Ruşd’ün bir taraftan metafiziği varlık olarak varlığın araştırılması olarak takdim edip tikel ilimlere olan üstünlüğünü daha genel olması ile açıklarken, diğer taraftan bu ilmin özel konusu olarak ayırık varlıklardan bahsetmesi bir anlamda metafiziği salt teolojiye indirgediği görüntüsünü vermektedir. Ontoloji olarak metafizik, fizik gibi diğer tikel ilimlerden araştırma tarzı bakımından (var olanların var olmaları bakımından araştırılması) ayrılırken, teoloji olarak metafizik belirli bir varlık türünü konu olarak kabul etmekle bu genellik iddiasını hangi anlamda koruyabilir? Belli ki İbn Ruşd’ün düşüncesinde, bugün bizim kullandığımız biçimde ontoloji ve teoloji gibi belirli kavramsallaştırmalar bulunmamaktadır:

“...tabiat ilminden (*‘ilmu‘t-tabî‘i*, fizik) daha genel (*e‘amm*) ve üstün (*erfa‘*) bir ilim vardır. [Bu ilmin daha genel ve daha üstün olması], tabiat ilmi varlıkların değişken olan bazı cinslerini araştırırken, [bu ilim] ayırık varlığı (*el-mevcûdu‘l-mufârik*) ve ayırık varlıkları (*el-mevcûdâtu‘l-mufârika*) araştırıyor olmasındandır.”²⁰⁵

İbn Ruşd’ün buradaki ifadelerine dikkatle bakıldığında, onun metafiziğin fizikten daha üstün olmasını, araştırdığı varlık cinsinin üstünlüğü ile açıkladığı görülmektedir. Metafiziğin bu şekilde teoloji olarak kurgulanması, söz konusu iki teorik ilim (fizik ve metafizik) arasındaki ilişkinin üstünlük açısından ifade edilmesine müsaade etmektedir. Ancak metafizik ayırık varlığı araştırması bakımından fizikten hangi anlamda ‘daha genel’ sayılabilir? Yani özel bir cevher türünü konu edinen bir ilim (teoloji), başka bir cevher türünü konu edinen ilimden (fizik) hangi anlamda daha genel olabilir? Burada metafiziğin fizikten daha genel olması, onun sadece teolojik boyutuyla değil, ontolojik ve teolojik araştırmalarını kapsayan ve konusu var olması bakımından varlık olarak ifade edilen genel boyutuyla izah edilebilir.

²⁰³ *Tefsîr*, s. 935:2-15. *Cevâmî‘*, s. 6.

²⁰⁴ *Tefsîr*, s. 198:2-9.

²⁰⁵ *Tefsîr*, s. 340:9-11.

C. 2. 5. Metafizikte Ontoloji ve Teolojinin Yeri

Metafizik ilmini oluşturan iki kısım (ontoloji ve teoloji) arasındaki ilişki ve nasıl bir bütün oluşturduğu İbn Ruşd tarafından *Lambda* kitabının örneğinde çözümlenmektedir. Daha önce de belirtildiği gibi, bu kitap her ne kadar ‘Aristoteles teolojisi’ olarak anılsa da kitabın tamamı ‘ilahî’ varlıklarla doğrudan ilgili değildir. *Lambda*’nın ilk yarısı (1-5. fasıllar) *Zeta-Eta-Theta* kitaplarına benzer bir şekilde duyulur cevherlerin ‘yakın’ ilkeleri ve cevher olmaları bakımından genel eklentilerini konu edinirken, ancak ikinci yarısı (6-10. fasıllar) duyulur cevherlerin uzak ilkeleri konumunda olan ayrı şeyler, onların varlık modu ve ilke olma durumları konu edinmektedir.²⁰⁶

Lambda kitabının iki yarısı arasındaki bu farklılık İbn Ruşd’ün gözünden kaçmamakla birlikte, onun tarafından Aristoteles’in metafizik formülasyonunda bir güçlük teşkil ettiği şeklinde değerlendirilmemiştir.²⁰⁷ *Lambda*’nın ilk kısmında (1-5. fasıllar) her ne kadar madde, sûret, bilkuvvelik ve bilfiillik gibi duyulur cevherlerin ilkeleri ele alınsa da bu ilkeler aynı zamanda bütün cevher türlerinin ilkeleridir.²⁰⁸ Örneğin, *Lambda* tefsirinin başında İbn Ruşd sayılan bu ilkelerin İlk Cevher hakkında da geçerli olduğunu belirtmesi,²⁰⁹ İlk Cevher’in maddede bulunduğu veya O’na bilkuvvelik ârız olduğu şeklinde anlaşılmalıdır. Aksine bütün cevher türlerinin (duyulur ve soyut olanlar) bu ilkeler aracılığıyla araştırılması ve anlaşılması gerektiği yönünde ele alınmalıdır. *Lambda*’nın ikinci kısmında (6-10. fasıllar) da açıkça ortaya çıktığı üzere, metafiziksel araştırmanın cevherin genel eklentilerini kullanımı doğrultusunda ayrı cevherler ve İlk Cevher hakkındaki araştırma, ontolojide cevherin cevher olması bakımından araştırılması ile aynıdır.²¹⁰

İbn Ruşd’ün *Lambda*’nın yapısı ile ilgili söylediklerinden, onun bu kitabın iki kısmının da tek bir bütünün parçaları olduğu şeklinde düşündüğü anlaşılmaktadır. Buna göre, metafiziğin sadece ‘ilahi’ varlıklara özgü teolojik bir ilim olarak anlaşılması uygun değildir. Aksine duyulur cevherlerin ilkeleri ile soyut cevherlerin ilkeleri her ne kadar metafiziğin dâhilinde araştırmanın iki parçasını (ontoloji ve teoloji) teşkil etse de her iki cevher türünü cevher olması bakımından araştırması ile tek bir ilmi

²⁰⁶ *Tefsîr*, s. 1407:4-13. Benzer değerlendirmeler için bkz. Judson, “Aristotle’s Conception of First Philosophy,” s. 6; Helen S. Long, “The Structure and Subject of Metaphysics Λ,” *Phronesis* 38 (1993), s. 258.

²⁰⁷ *Tefsîr*, s. 1406:7-13, 1434:16-19.

²⁰⁸ *Tefsîr*, ss. 337:17-338:5, 1406:11-13.

²⁰⁹ *Tefsîr*, s. 1394:10.

²¹⁰ *Tefsîr*, s. 1407:1-2, 1557:7-11 vd.

oluşturmaktadır.²¹¹ Bu yönüyle duyulur cevherlerin araştırılması insanî bilişsel süreçler açısından metafiziğin temelini tesis etmektedir. Daha açık bir ifade ile varlık açısından İlk Cevher ve diğer ayırık varlıkların araştırılmasını öngören metafiziğin kısmı (teoloji) öncel bir konumda iken, ilmî araştırmanın doğal seyri açısından metafizikte ontoloji teolojiden önce gelmektedir. İbn Ruşd'ün düşüncesinde ontoloji ve teoloji arasındaki ilişki, fizik ve metafizik arasındaki ilişkiye benzemektedir. Metafizik araştırmanın ilerleme süreci açısından tikel ilimlerden sonra gelmesine rağmen, konusu itibariyle onlardan önce olup 'ilk felsefe' olarak anılırken, metafizik kendi araştırma süreci dâhilinde araştırdığı cevher türü açısından bir 'ilk ilme' (*el-'ilmu'l-evvel*) sahiptir. Bu 'ilk ilim' teolojiye (*el-'ilmu'l-ilâhî*) tekabül etmektedir.²¹²

İbn Ruşd için metafiziğin birçok cinsi (örneğin, duyulur cevherler ve soyut cevherler) ilgilendiren tümel bir ilim veya tek bir cinsle (sadece soyut cevherler) sınırlı bir araştırma olup olmadığı sorusu büyük öneme sahiptir.²¹³ Ona göre, metafizik tek bir tür (*nev' vâhid*) varlığı konu edinen bir ilim değildir. Bu açıdan metafiziği matematiğe benzetebiliriz. Matematik de tek bir cinsle ilgilenen mutlak anlamda tikel bir ilim olmayıp geometri, astronomi, musiki gibi tek cinsle ilgilenen bütün alt dalları karşısında tümel bir ilim olarak değerlendirilebilir.²¹⁴ Ancak matematiğin tümel olması, metafizikte olduğu gibi, bütün varlıkların iştirak ettiği kapsamlı bir araştırma tarzına sahip olmasından değildir. Diğer taraftan matematik, varlığın değişken olmayan ve ayırık olmayan şeklindeki cinsi konu olarak kabul etmesinden dolayı metafiziğin karşısında tikel bir ilim sayılmaktadır. Metafiziğin, matematiğin ve diğer tikel ilimlerin karşısında tümel olması ise onun bütün var olanları ortak bir araştırma tarzı (var olmaları bakımından) ile incelemesinden dolayıdır.²¹⁵ Bu anlamda metafizik, ayırıcı vasfı 'var olanları var olmaları bakımından araştırmak' olan mutlak anlamda tümel bir ilim olarak addedilebilir. Bununla birlikte, fiziksel araştırmanın tamamlanmasıyla bu araştırma tarzının duyulur cevherlere uygulanması ontolojiyi teşkil ederken, aynı

²¹¹ *Tefsîr*, ss. 1558:9-1559:10. Dolayısıyla İbn Ruşd açısından ontoloji metafiziğe hazırlık değil, bu ilmin bizatihi kendisi olup teoloji ile birlikte tek bir bütünde buluşmaktadır. Bazı araştırmacılar için, metafizik teoloji olarak ele alınırsa ontoloji bu araştırmaya hazırlık mahiyetinde olur; bkz. Jaeger, *Aristotle: Fundamentals*, ss. 220-221. Bu görüşü savunanlar genelde *Metafizik*, 1069a36-b2'ye göndermede bulunmaktadır.

²¹² *Tefsîr*, s. 711:7-10.

²¹³ *Tefsîr*, s. 713:10-13.

²¹⁴ *Tefsîr*, ss. 713:15-714:2.

²¹⁵ *Tefsîr*, s. 714:3-4.

araştırma tarzının ayırık cevherlere uygulanması teolojiyi teşkil etmektedir. Bu özel bağlamda ontoloji ve teoloji metafiziğin alt dalları olarak ele alınabilir.²¹⁶

Toparlamak gerekirse, fizikte ortaya çıktığı gibi, ezeli ve ezeli olmayan (semâvî cisimler) olmak üzere cevherler iki sınıftır. Yani oluş ve bozuluşa tabi olan (ezeli olmayan) cevherlerin ilkeleri fizikte ve ontolojide ortaya çıktıktan sonra, teolojik bir kitap olarak *Lambda*'nın amacı bu cevherlerin uzak ilkesi konumundaki cevheri (*el-cevher ellezî huve mebde' li'l-cevheri's-sermedî*) araştırmaktır. Genel anlamda metafizikte cevherin ilkeleri mutlak anlamda ele alındığı için, cevherin ilkelerine dair bir araştırma iki yönlü olmak durumundadır. Birincisi ezeli olmayan (oluş ve bozuluşa tabi olan) cevherin ilkeleri ile ilgili iken, ikincisi ezeli cevherin ilkeleri ile ilgilidir. Buna paralel olarak, metafizik ilmi (ve *Lambda* kitabı) iki kısımdan oluşmaktadır. Birincisinde (ontoloji veya *Lambda*'nın ilk kısmı), ezeli olmayan cevherin ilkeleri ile bu cevherlerin diğer cevher türleriyle paylaştığı ortak durumlar (genel eklentiler) incelenmektedir. Teolojide (veya *Lambda*'nın ikinci kısmında) ise bilhassa ezeli cevher olmaları bakımından ezeli cevherlerin ilkeleri incelenmektedir.²¹⁷ Teolojik araştırmanın son aşaması ise bütün ilkelerin ilkesi konumundaki İlk Cevher'in (*el-cevheru'l-evvel*) araştırılmasıdır. Bu cevher, varlık (*el-vucûd*), üstünlük (*şeref*) ve illiyet (*es-sebebiyye*) bakımından bütün herşeyin öncelidir.²¹⁸ Varlık *pros hen* (*et-teşkîk*) bağlamında tek bir cins olduğuna göre, yani bu cinsin dâhilinde bulunan şeyler takdîm-te'hîr üzere varlıkta iştirak ettiğine göre, varlıkta en üstün olan (*el-Evvel*) varlıkta te'hîr üzere bulunanların ilkesi ve illetidir (*el-ille fî vucûdihâ*). Genel anlamda, bir cinste ilk olan şey, aynı cinste olup onun altında bulunanlardan varlık ve tanım açısından önceldir.²¹⁹

İbn Ruşd'e göre, âlemin (veya bütün gerçekliğin) Aristotelesçi bir tarzda sistematik bir biçimde açıklanması cevher, sûret, madde, mahiyet, tanım, bilkuvvelik vb. hususların öncelik-sonralık düzleminde oluşturdukları kompleks ilişkilerin ortaya çıkarılması şeklinde gerçekleştirilmektedir.²²⁰ Kısacası, soyut cevherlerin varlığı, sonsuz teselsüle mahkûm olmadan nihâî anlamda oluş ve bozuluşu veya âlemin düzenini açıklamak için vaz edilirken,²²¹ salt bilfiillik olarak ifade edilen İlk Muharrik'in varlığı âlemin yokluktan (*lâ huviyye*) gelmediğinin garantisi olarak vaz

²¹⁶ Benzer bir biçimde el-Fârâbî'de de teolojinin metafiziğin bir alt dalı olarak ele alınması hakkında bkz. Bonadeo, 'Abd al-Latif al-Bagdâdî's *Philosophical Journey*, ss. 74-75.

²¹⁷ *Tefsîr*, ss. 1558:9-1559:5.

²¹⁸ *Tefsîr*, s. 340:16-19.

²¹⁹ *Tefsîr*, ss. 14:2-11, 14:16-15:5.

²²⁰ Bu konular çalışmanın kalan kısmının (III. ve IV. Bölümler) ana problemiğini oluşturmaktadır.

²²¹ *Tefsîr*, s. 1730:11-13.

edilmektedir.²²² Varlığın tabiatı açısından âlem, İlk Cevher'den (salt bilfiillik) İlk Madde'ye (salt bilkuvvellik) kadar yukarıdan aşağıya doğru devam eden illiyet bağları ile örülü iken, 'bizim' açımızdan İlk Cevher'in ilmi 'ilk ilim' olmakla birlikte, ilmî araştırma sürecinin son durağıdır. Başka bir ifade ile, üyelerinin takdim-te'hir üzere bulunduğu tek bir cins oluşturan varlıkta İlk İlke'nin diğer varlıklara nispeti ateşin sıcak şeylere nispeti kabilindedir. Ateş diğer sıcak şeylerle aynı cinsi paylaşmakla birlikte, bu cinsin en öncel üyesi ve diğerleri için paradigmatik bir örnek teşkil etmektedir. Varlığın bütün ilkeleri aynı cinsin üyeleri olmakla birlikte, İlk İlke bu cinsin en üstün üyesi ve varlık açısından paradigmatik örneğidir.²²³

C. 2. 6. Metafiziğin Konusu Ekseninde İbn Sînâ'ya Yöneltilen Eleştiri

Metafiziğin konusu ekseninde İbn Ruşd ve İbn Sînâ arasındaki fikir ayrılığı, duyulur cevherlerin ilkelerinin hangi ilim tarafından ortaya konulacağı noktasında ortaya çıkmaktadır. İbn Ruşd'e göre, metafizik duyulur cevherin sûrî, gâî ve bir açıdan (*bi vechin mâ*) fâil illetini ortaya koymaktadır. Ancak fâil illetin metafizikte ortaya konulması, zamansal öncelik dikkate alınmadan illetin *ma'lûle* ontolojik önceliği bakımındandır. Fizikte ise duyulur cevherlerin maddî ve fâil (muharrrik) illetleri ortaya konulurken söz konusu zamansal öncelik dikkate alınmaktadır. Bu bağlamda İbn Ruşd, muharrrik ve fâil illetler arasında bir ayırımın yapılabileceğini ima etmektedir. Muharrrik illet, *ma'lûlûne* sadece hareket vermekle sınırlı olarak zamansal açıdan bir önceliğe sahip iken, fâil illet hareketin kendisiyle gerçekleştiği sureti vermektedir.²²⁴ İbn Ruşd'e göre, Afrodisias ve İbn Sînâ'nın bu kanaatleri onların duyulur cevherlerin dört illetini sayı olarak dört addetmelerindedir. Oysaki bu bazı illetler (muharrrik, sûrî ve gâî) sayı veya varlık bakımından değil, mantıksal açıdan ayrıştırılabilir.²²⁵

İbn Ruşd'ün aktardığı üzere, İbn Sînâ için -mantıkta ortaya çıktığı üzere- hiçbir tikel ilim kendi konusunun ilkelerini ispatlayamayacağına göre, fiziğin konusu olan değişken cevherin ilkeleri konumundaki ayrık akıllar ve İlk Muharrrik'in varlığı fizikte

²²² *Tefsîr*, s. 1582:2-3, 1569:7-13.

²²³ *Tefsîr*, s. 14:2-12.

²²⁴ *Cevâmi'*, s. 3. İbn Ruşd ve İbn Sînâ arasında bu noktadaki fikir ayrılığı hakkında daha ayrıntılı bilgiler için bkz. Amos Bertolacci, "Avicenna and Averroes on the Proof of God's Existence and the Subject-Matter of Metaphysics," *Medioevo. Rivista di Storia della Filosofia Medievale* 32 (2007), ss. 84-96; di Giovanni, "The Commentator: Averroes's Reading of the Metaphysics," ss. 67-72; Genequand, "Metaphysics," ss. 790-793; Harry A. Wolfson, "Averroes' Lost-Treatise on the Prime Mover," *Hebrew Union College Annual* 23:1 (1951), ss. 683-710.

²²⁵ *Tefsîr*, ss. 1435:15-1436:4. İbn Ruşd'ün Afrodisias'ı (ve dolayısıyla İbn Sînâ'yı) eleştirisi hakkında daha detaylı bir değerlendirme için bkz. Genequand, *Ibn Rushd's Metaphysics*, ss. 20-23 ("Introduction" bölümü).

vaz edilmekle birlikte, ancak daha genel bir disiplin olan metafizikte ispatlanabilir.²²⁶ İbn Ruşd'e göre ise tikel ilimlerin kendi konularının ilkelerini ispatlayamayacağı yönündeki mantıksal ilke, ispatlanması gereken ilkenin üstünde daha yüksek bir ilkenin bulunması durumunda geçerlidir.²²⁷ Dolayısıyla söz konusu ilke İlk Muharrik olunca, onun üstünde daha genel bir ilke bulunamayacağı için bu ilkenin varlığının ispatlanması fiziksel araştırmanın dâhilinde değerlendirilmelidir. Metafizik ise İlk Muharrik'in hareketin kaynağı olması bakımından ilke olma durumunu fizikte ortaya çıktığı şekliyle kabul edip kullanmaktadır.²²⁸ Başka bir ifade ile, İbn Ruşd'ün gözünde İlk Muharrik'in varlığı ancak cevherlerin değişim bakımından araştırılması sonucu ortaya koyulabilir başka bir şekilde değil.²²⁹

İbn Sînâ'nın gözünde, metafiziğin konusu problemi tanrının varlığını delillendirilmesi meselesi ile yakından alakalıdır. Ona göre, tanrının varlığı hakkındaki delilimiz varlık nosyonuna dayanmak durumundadır. Varlık başlıca zorunlu (*vâcib*) ve mümkün varlık olarak ayrılabilir. Buna göre, mümkün varlık kendi varlığı bakımından mümkün, başkasından dolayı zorunlu iken, sonsuz teselsülün önünde geçmek için de kendi varlığı bakımından zorunlu olan bir varlıkta durmamız icap etmektedir. İbn Sînâ'nın düşüncesinde, varlık modu açısından diğer her şeyden farklı ve üstün olan bu zorunlu varlık tanrının kendisidir.²³⁰ İbn Ruşd'e göre ise tanrının varlığının delili öncelikli olarak varlık nosyonu ekseninde değil, hareket (değişim) nosyonu ekseninde ortaya çıkmaktadır. Aristoteles'in *Fizik*'in son kitabında (*Theta*, VIII) bunun örneğini görmekteyiz.²³¹ İbn Ruşd'ün gözünde İbn Sînâ'nın mümkün varlık-zorunlu varlık ayırımı, bazı varlıkların aynı zamanda mümkün (kendinde) ve zorunlu (başkasından dolayı) olduğu şeklindeki düşüncenin kabul edilemez olmasından dolayı geçersizdir. Bu bağlamda İbn Ruşd için, tanrının varlığının başka bir ilimde ortaya konulması ve

²²⁶ *Tefsîr*, ss. 508:6-11, 1421:12-1422:5.

²²⁷ *Tefsîr*, ss. 1423:18-1424:10.

²²⁸ *Tefsîr*, ss. 1424:11-1424:16.

²²⁹ *Tefsîr*, ss. 1422: 14-1423:13. Benzer değerlendirmeler için bkz. Adamson, "Aristotle in the Arabic Commentary Tradition," s. 652; Bertolacci, "Avicenna and Averroes on the Proof of God's Existence," ss. 74-77.

²³⁰ di Giovanni, "The Commentator: Averroes's Reading of the Metaphysics," ss. 67-69; Herbert A. Davidson, *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy* (New York: Oxford University Press, 1987), ss. 287-304. Ayrıca bkz. İlhan Kutluer, *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013); Hüseyin Atay, *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001).

²³¹ *Tefsîr*, s. 22:2. Ayrıntılı bir tartışma için bkz. David B. Twetten, "Averroes on the Prime Mover Proved in the Physics," *Viator* 26 (1995), ss. 107-134.

metafizikte postulat olarak kabul edilip diğer varlıkların ilkesi olma durumunun araştırılması ilmî araştırmanın doğal seyri ile uygunluk göstermektedir.²³²

Sonuç olarak İbn Ruşd'ün eserlerinde, fizikçinin duyulur cevherlerin ilkelerinin metafizikte ispatlandıktan sonra devraldığı yönünde İbn Sînâ'ya (ve Afrodiasias'a) ait görüşlerin yanlışlığını sıkça dile getirdiği görülmektedir. İbn Ruşd'e göre bu iki ilim arasındaki ilişkinin mahiyeti bunun tersinedir (*el-emr fi zâlike bi'l-'aks*). Yani fizikçi duyulur cevherlerin maddî ve muharrik ilkelerine kendi araştırma dâhilinde ulaşırken, bu cevherlerin sûrî ve gâî illetleri onun araştırmasının dışında kalmaktadır. Duyulur cevherlerin sûrî ve gâî illetlerinin ortaya çıkarılması metafizik ilminin araştırma alanına girmektedir. Ancak metafizikte bu iki illetin araştırılması, fizikte varlığı ortaya çıkan muharrik illetin aynı zamanda duyulur cevherlerin sûret ve gaye açısından da illeti olduğunun bilgisi üzere (*huve'l-mebde' li'l-cevheri'l-mahsûs 'alâ tarîki's-sûra ve tarîki'l-ğâye*) olmaktadır.²³³ Buradan da anlaşıldığı gibi, İbn Ruşd'ün bu noktadaki İbn Sînâ'ya yönelik eleştirisi de ilmî araştırmanın doğal seyri açısından temellendirilmektedir. Buna göre, fizik ilmi metafiziğin konularından biri olan İlk Muharrik'in varlığını ortaya koyarak kendi araştırmasını tamamlarken, metafizik bu noktadan sonra fiziğin varlıkla ilgili sağladığı kısmî bilgimizi tamamlamaktadır.²³⁴

²³² *Tefsîr*, s. 935:9-15.

²³³ *Tefsîr*, s. 1433:3-16. Fâil, sûrî ve gâî illetler hemen hemen her zaman sayı açısından olmasa da konu açısından birdir (*vâhid bi'l-mevdû*); bkz. *Tefsîr*, s. 1435:15-16.

²³⁴ *Tefsîr*, s. 1429:1-12.



3. BÖLÜM: ONTOLOJİ

“Zeta kitabı antik felsefenin Everest dağdır.”

Myles Burnyeat¹

Aristotelesçi şârih ve filozoflar, daha önce ‘felsefî bilinç’ olarak tabir ettiğimiz, gerçeklikle ilgili iki temel varsayımı paylaşmaktadır. Birinci varsayım, âlemin varoluş modu ile bu varoluşun zihindeki temsili arasında bir denkliğin varlığını öngörmektedir. İkinci varsayım ise duyularımıza konu olan şeylerin var olmak için duyulur tikel nesnelerin varlığına muhtaç olduğunu kabul etmektedir. Birinci varsayım varlığın, düşüncenin ötesinde olmadığını ve düşüncenin de varlığın durumundan bağımsız olmadığını vurgulamaktadır. Her ne kadar şeylerin reel varlığı ile zihindeki temsili arasında bir fark gözetilebilse de genel hatları itibariyle zihin, zihnin dışındakinin bir aynası olarak tasvir edilebilir. İkinci varsayıma göre ise insanî tecrübeye konu olan değişim, şeylerin çeşitli halleri ve hatta onların kavramsal temsilleri dahi ‘cevher’ olarak adlandırılan ve madde-sûret birleşiminden ibaret olan daha temel unsurlar aracılığıyla açıklanabilmektedir.

Bir Aristotelesçi şârih filozof olarak İbn Ruşd’un düşüncesinde metafiziksel araştırmanın tamamı bu iki varsayım üzerinde bina edilmektedir. Diğer taraftan metafizik, matematik ve fizik gibi tikel ilimlerin araştırmalarını tekrarlamamaktadır. Onların değişik açılardan konu olarak ele aldığı ‘varlık’ı metafizik daha genel bir perspektifle ele almaktadır. Metafizik ‘varlık’ı konu olarak kabul etmekle birlikte, bu ilimde ‘varlık’ araştırması onun ‘var olması bakımından’dır. Ancak ‘varlık’ hem ayaltı âlemdeki tezahürleri kendi içinde, hem de ayüstü âlemdeki varlıklarla birlikte değerlendirildiğinde öncelik-sonralık üzere *pros hen* durumunda bulunduğu ve metafizikteki ilmî araştırma insanî bilişsel süreçlerine uygun olarak ‘bizce daha iyi bilinen’den ‘tabiat itibariyle daha iyi bilinen’e doğru seyrettiğinden dolayı metafizik kendi içinde de ontoloji ve teoloji olarak başlıca iki kısma ayrılmaktadır. İlmî araştırmanın bu doğal seyri aynı zamanda metafiziğin, fizik, matematik ve psikoloji gibi tikel ilimler tarafından öncelenmesini de öngörmektedir. Buna göre, bir bütün olarak insanın ilmî kazanımları bir sıra düzeni içinde en temel ‘ilk ilkeler’den başlayarak ‘tabiat itibariyle en iyi bilinen’ ve bu açıdan ‘ilk ilim’ olan teolojide son bulmaktadır.

¹ Myles Burnyeat, *A Map of Metaphysics Zeta* (Pittsburgh: Mathesis Publications, 2001), s. 1.

Tabiat ilminde (fizik) âlemin düzeni, oluşumu ve geçirdiği bütün tabîî süreçler üzerinden değişimin kendisi ve özellikleri ele alınırken, diğer taraftan metafizikte tabîî şeylerin araştırılması Tanrı ve ayırık cevherlerin araştırılmasına bir hazırlık teşkil etmektedir. Bu sıra düzenin arkasındaki temel düşünce duyulur âlemin tecrübe edilmesinden yola çıkarak ilahi varlıklara ve ayırık cevherlere, yani ‘bizce daha az bilinen’e ulaşılacağı düşüncesidir.² Buna göre, metafiziğin nihai hedefi ayırık cevherlerin bilgisi olmasıyla birlikte, bu hedefe ulaşmak için metafizikçi öncelikle duyulur âlemi metafiziksel bir araştırmaya tabi tutmak durumundadır.³ İbn Ruşd’un ifadesiyle:

“Ancak bunlardan [duyulur şeylerden] başlayarak gerçek varlığın (*el-huviyyetu’t-tâmme*) bilgisine ulaşabiliriz.”⁴

Daha önce ‘delil burhânî’ olarak tabir ettiğimiz ve İbn Ruşd’un metafiziksel araştırmanın ayrılmaz bir parçası olarak addettiği bu *a posteriori* metod aynı zamanda fizik ve metafizik arasındaki geçişliliğin bir göstergesidir. Bu anlamda metafizikte duyulur nesnelere madde ve sûretin birleşimi olarak analiz edilmesi, fiziksel araştırmanın bir şekilde devam ettirildiği izlenimini verse de söz konusu model (madde-sûret birleşimi olarak cevher) metafizikte birbirinden farklı olan birçok yeni bağlamda işlevselleştirilmektedir. Fizikte duyulur şeylerin madde ve sûret unsurlarından müteşekkil olarak değerlendirilmesi en başta maddenin sûret kazanması veya kaybetmesi şeklinde açıklanan oluş ve bozuluş süreçlerinin anlaşılmasında kilit bir role sahiptir. Bu bölümün de ortaya çıkaracağı gibi, metafizikte bu model şeylerin tanımlanması, ontolojik ilkelerinin ortaya çıkarılması vb. konuların açıklığa kavuşturulmasında oldukça önemli işlevleri bulunmaktadır.⁵

Aristotelesçi felsefî anlayışın en temel ilkelerinden bir başkası da âlemlerle ilgili bilginin şeylerin varlığının dört sebebinin açıklanmasından ibaret olduğu şeklindeki kabuldür. Söz konusu dört sebep genelde maddî, sûrî, fail ve gâî sebep olarak sıralanmaktadır. Daha önceki bölümde belirtildiği gibi, İbn Ruşd’e göre duyulur cevherlerin maddî ve bir yönüyle fail sebebi (muharrik olması bakımından) fizik ilmi dâhilinde açıklanmaktadır. Diğer taraftan, duyulur cevherlerin sûrî, fail (değişimin kendisiyle gerçekleştiği sûreti vermesi bakımından) ve gâî sebeplerinin açıklanması metafizik ilminin araştırma alanına girmektedir. Bu çalışmanın kalan bölümlerinde de

² *Tefsîr*, ss. 782:7-784:12.

³ *Tefsîr*, ss. 935:2-936:4. Ayrıca bkz. *Tefsîr*, ss. 779:13-781:3.

⁴ *Tefsîr*, s. 784:5-6.

⁵ *Cevâmi*, ss. 37-38.

ortaya çıkacağı gibi, duyulur cevherlerin sûrî ve fail sebepleri ontolojinin, gâî sebebi ise teolojinin dâhilinde açıklanmaktadır.⁶

İbn Ruşd'e göre metafizik ilmi özetle bu şekilde tasavvur edilmelidir. İbn Ruşd *Metafizik* tefsirinde, kaynak metnin anlatım sırasına tabi olmasından dolayı, diğer ilimlerle birlikte oluşturduğu bütün ve kendi içindeki özel yapısı itibariyle tedricî bir görünüm arz eden metafiziği bu kadar sarıh bir biçimde ortaya koyma imkânı bulamamıştır. Ancak *Cevâmî*'de, bu şerh formatının elini daha serbest kılmasıyla birlikte metafizik, yukarıdaki gibi bir düzen içerisinde takdim edilebilmiştir. Buna göre, fiziğin verileri üzerinde bina edilen metafiziksel araştırma önce duyulur cevherlerin ontolojik ilkelerini ve cevher olmaları bakımından genel eklentilerini tespit etmekte ve daha sonra aynı araştırma tarzını duyulur cevherlerin uzak ilkeleri üzerinde uygulamaktadır. Günümüzde yaygın bir şekilde kullanılan felsefî jargonla uyumlu bu şekilde, metafiziğin bu iki bölümünü ontoloji ve teoloji olarak adlandırmanın bir sakıncası yoktur.

Bu çalışmada da İbn Ruşd'ün *Cevâmî*'de özlü bir şekilde formüle ettiği metafiziğin söz konusu 'ideal' anlatımı benimsenmiştir. Bundan dolayı, "Ontoloji" başlığını taşıyan bu bölümde duyulur cevherin ontolojik ilkeleri ve genel eklentileri üzerinde durulurken, "Teoloji" başlığını taşıyan bir sonraki bölümde soyut cevherler, onların varlık modları, ilke olma durumları ve birbirine nispetleri üzerinde durulacaktır. *Cevâmî*' metafizik ilminin en uygun bir şekilde nasıl anlatılması gerektiği noktasında iyi bir rehber olmakla birlikte, İbn Ruşd bu veciz eserinde uzun düşünsel sürecin ürünü çetin metafiziksel tartışma ve argümanları çok özet bir şekilde listelemekle yetinmektedir. İbn Ruşd'ün hiçbir şeyi gözden kaçırmamaya çalışarak metafiziksel problemleri uzun uzadıya değerlendirdiği yer ise *Tefsîr*'dir. Diğer taraftan, her ne kadar *Cevâmî*' metafizik ilminin anlatımı noktasında iyi bir format sunabilse de daha önce işaret edildiği üzere, bu veciz eser İbn Ruşd'ün gençlik çağında kaleme alındığından bazı kilit noktalarda İbn Ruşd'ün sonradan vazgeçtiği fikirleri yansıtmaktadır. Başta oluş meselesi ve sudûr nazariyesi gibi konularda, İbn Ruşd'ün en olgun fikirlerinin ürünü olan *Tefsîr*'de oldukça farklı bir profille karşılaşmaktayız. Buna istinaden burada da analizlerin büyük bir kısmı, *Cevâmî*'e sıkça göndermede bulunmakla birlikte, *Tefsîr* ekseninde ele alınacaktır.

⁶ *Tefsîr*, s. 1433:7-14.

A. *Kategoriler*'den *Metafizik*e

Aristoteles'in *Kategoriler* adlı eserinin gerçek anlamda bir ontoloji kitabı olup olmadığı sorusu tarih boyunca çokça tartışılmıştır. Daha açık bir şekilde, on kategoriden oluşan listenin bir varlık sınıflaması mı olduğu, yoksa sadece yüklemelerden oluşan bir liste olarak gramatik bir tasniften mi ibaret olduğu veya her ikisini kapsayıp kapsamadığı soruları sıkça sorulmuştur. Bu meselenin ayrıntılı analizine burada girmemekle beraber, İbn Ruşd de dâhil olmak üzere, şârihlerin ezici çoğunluğunun gözünde *Kategoriler* bir ontoloji kitabı olup varlık türleri ile ilgili bir araştırmayı temsil etmektedir. Bu varlık kategorilerinin, gerçekliğin ifadelendirilmesi noktasında gramatik kategoriler için aynı zamanda bir temel teşkil ettiği ikincil derecede önemli addedilmiştir.⁷ Buna uygun olarak İbn Ruşd için de *Metafizik*'in 'cevher kitapları' (*makâlâtü'l-cevher*)⁸ duyulur âlemin ontolojik boyutuyla ilgilendiği tek yer değildir. *Metafizik*'ten önce Aristoteles *Kategoriler*'de varlıkların ontolojik durumuyla ilgili az çok kapsamlı bir değerlendirmeye yer vermektedir. Aristotelesçi şerh tarihine bakıldığında, *Kategoriler*'in ontolojisi ile 'cevher kitapları'nın ontolojisi arasında bir denkliğin varsayıldığı görülmektedir.⁹

Burada bu iki ontoloji arasında bir karşılaştırma yapmak ve bu çalışmanın ilerleyen sayfalarındaki terminolojik araçları anlamlandırmak adına *Kategoriler*'in söz konusu varlık araştırmasını kısa bir şekilde takdim etmede yarar vardır. Varlık türlerinin bir listesi olarak on kategori en genel anlamda iki grupta değerlendirilmektedir. Bir tarafta sadece cevher bulunurken, diğer tarafta kalan dokuz kategoriye oluşturan arazlar bulunmaktadır. Bu ayırımın temelinde cevherin birincil olarak varlık olduğu, arazların ise *pros hen* olarak varlık açısından cevhere bağımlı olduğu düşüncesidir.¹⁰ Cevher ve arazların oluşturduğu on kategorinin tamamının tümel ve tikel olmak üzere ikişer üyesi bulunmaktadır. Daha açık bir ifade ile belirli bir insan veya belirli bir at (*muşârun ileyh*) tikel cevherleri (*eşhâsu'l-cevher*) oluştururken, 'insan' veya 'at' gibi türler veya 'canlı' gibi cinsler de tümel cevherleri oluşturmaktadır. Bu anlamda tikel cevherler 'birinci

⁷ Galluzzo, *The Medieval Reception of Book Zeta*, ss. 21-22.

⁸ İbn Ruşd'de bu özel isimlendirme özellikle *Zeta* ve *Eta* kitaplarını kapsamaktadır; bkz. *Tefsîr*, s. 64:14 vd.

⁹ Aristoteles'in söz konusu iki farklı eserinde yer verdiği ontolojik araştırmaları arasındaki ilişki problemi bugün de araştırmacılar arasında en popüler konulardan birisini oluşturmaktadır. Örnek bir değerlendirme için bkz. Galluzzo, *The Medieval Reception of Book Zeta*, ss. 33-35. Ayrıca bkz. Gabriele Galluzzo ve Mauro Mariani, *Aristotle's Metaphysics Book Z: The Contemporary Debate* (Pisa: Edizioni della Normale, 2006), ss. 83-87. İbn Ruşd'ün bu iki farklı ontolojinin birbiriyle ilişkisini nasıl tesis ettiği hakkında daha detaylı bir tartışma için bkz. Matteo di Giovanni, "Individuation by Matter In Averroes' *Metaphysics*," *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale* 18 (2007), ss. 190-193.

¹⁰ İbn Ruşd, *Telhîsu Kitâbi'l-Mekûlât*, tah. C. Cihâmî, *Telhîsu Mantiki Aristû I-V* (Beirut: Dâru'l-Fikri'l-Lubnânî, 1992) içinde, c. 2, ss. 18-19 (Bundan sonra: *Telhîsu'l-Mekûlât*). Varlık kategorilerinin tam listesi için bkz. *Telhîsu'l-Mekûlât*, ss. 10-11; *Cevâmî*, s. 32.

cevherler' (*el-cevâhiru'l-evvel*), tümel cevherler de 'ikinci cevherler' (*el-cevâhiru'l-sevânî*) olarak adlandırılmaktadır. Cevher kategorisinin bu iki farklı üyesi arasındaki ilişki ise ontolojik bir şekilde ikinci cevherlerin (tümeller) birinci cevherlere (tikeller) bağımlı olduğu şeklinde izah edilmektedir.¹¹ Aynı şekilde diğer kategorilerin (arazlar) de tümel ve tikel üyeleri bulunmaktadır. Tümel ve tikel arazlar arasındaki ilişki de birinci ve ikinci cevherler arasındaki ilişki ile aynıdır. Örneğin, nitelik kategorisinde 'kırmızı'nın belirli bir örnekleme tikeli oluştururken, bu tikel örneğin türü olan 'kırmızı rengi' veya cinsi olan 'renk' de onun tümelini oluşturmaktadır.¹²

Kategoriler özelinde birinci cevherlerin (*eşhâsu'l-cevher muşârun ileyh*) ontolojik olarak âlemin en temel varlıkları olarak addedildiği görülmektedir. Başka bir ifade ile, söz konusu belirli bireyler (Ali, Zeyd vb.) olmasaydı başka hiçbir şey (ikinci cevherler ve arazlar) var olamazdı.¹³ Birinci cevherlerin bu özelliği onların mutlak anlamda konu (*el-mevdû'*) durumunda olmalarından ileri gelmektedir. Birinci cevherler, ne ikinci cevherler gibi bir konu hakkında söylenmekte (*lâ yukâl 'alâ mevdû'*) ne de arazlar gibi bir konuda bulunmaktadır (*lâ huve fî mevdû'*).¹⁴

Bu noktada İbn Ruşd, Aristoteles'i yakından izleyerek kategoriler arasındaki ilişkileri ve aynı kategori içindeki tikel ve tümel örnekler arasındaki ilişkileri onların bir konuya nispetleri ekseninde açıklamaktadır. Buna göre, cevher ve arazlar arasındaki ilişki, arazların daima bir konuda (*fî mevdû'*) bulunması, cevherin (birinci olsun ikinci olsun) ise daima arazın konusu olması şeklinde açıklanmaktadır. Ancak cevher kategorisi kendi içinde değerlendirildiğinde, ikinci cevher konumundaki tümeller birinci cevherler üzerine hamledilerek (*mahmûl 'alâ mevdû'*) yüklem konumuna düşebilirken, birinci cevher durumundaki tikel cevherler hem arazlar karşısında hem de tümeller karşısında daima konu durumundadır. Böylece ontolojik açıdan varlıklar arasında başlıca bu iki ilişki türünden (*fî mevdû'* ve '*alâ mevdû'*) bahsedilebildiği ve *Kategoriler* özelinde birinci cevherin 'daha fazla bölünemeyen atom' durumunda olduğu görülmektedir.¹⁵

¹¹ *Telhîsu'l-Mekûlât*, s. 17. Ayrıca bkz. *Cevâmî'*, s.52.

¹² *Telhîsu'l-Mekûlât*, s. 8. Diğer taraftan arazların kendi içinde birbirine önceliği söz konusudur; bkz. *Cevâmî'*, s. 36.

¹³ *Telhîsu'l-Mekûlât*, s. 19.

¹⁴ *Telhîsu'l-Mekûlât*, s. 8. Arazların *fî mevdû'* ilişkisi düzleminde cevherlere nispet edilmesi, onların cevherlerin (konunun) bir parçası olarak bulunmaları anlamına gelmemektedir. Onların daima bir konuda var olmaları, yani varlık açısından bir konuya bağımlı olmaları anlamına gelmektedir; bkz. *Telhîsu'l-Mekûlât*, s. 8. Ayrıca bkz. *Cevâmî'*, ss. 33-36.

¹⁵ *Telhîsu'l-Mekûlât*, ss. 8-9. 'Atom' benzetmesi Marc S. Cohen'den esinlenerek kullanılmıştır; bkz. Cohen, "Aristotle's Metaphysics,". Ayrıca varlığın bu sayfalarındaki 'kategorik' değerlendirmesi hakkında

Kategoriler'de Aristoteles'in (ve İbn Ruşd'ün) birinci cevherleri öncelikli olarak varlık şeklinde değerlendirmesi, onların mutlak anlamda basit şeyler olarak tasavvur edilmesinden dolayı değildir. Aksine bu varlıklar duyulur cevherler olmaları bakımından zorunlu olarak bazı parçalara sahiptirler. Ancak duyulur cevherlerin bölündüğü fiziksel parçaları onların ontolojik unsurları değildir; yani onların cevher olarak varlıklarının açıklanmasında bir rol sahibi değildir. Buna göre, *Kategoriler*'de birinci cevherlerin varlıktaki bu önceliği –en azından *Kategoriler*'in bu özel bağlamında– daha fazla bölünebilir olmamasından kaynaklanmaktadır.¹⁶

Varlık olarak varlığın araştırması şeklinde tarif edilen metafiziğin doğal olarak *Kategoriler*'deki bu tespitleri dikkate alması beklenmektedir. *Kategoriler*'de öncelikli olarak varlık, varlığın bütün kategorilerinin bağımlı olduğu tek bir varlık türüne, yani birinci cevherlere hasredilmektedir. Dolayısıyla bizim tecrübemize konu olan belirli tikeller (*eşhâsu*'-cevher) diğer herşeyin (tümeller ve arazlar) varlığının temel taşı oluşturmaktadır. Ancak gözümüzü *Metafizik*'e çevirdiğimizde farklı bir 'öncelikli olarak varlık' nosyonu ile karşılaşmaktayız. Burada öncelikli anlamda varlığın yerini, *Kategoriler*'de olduğu gibi tecrübemize konu olan tikel duyulur cevherler değil, onların cevher olmalarını sağlayan veya cevher olmalarını açıklayan ilkeler almaktadır. Bu bağlamda, daha sonra da görüleceği gibi, madde ve sûret hemen akla gelen iki ilkedir. Ancak varlıkların madde ve sûret birleşimi (*murekkeb*) bireyler olarak analiz edilmesi *Kategoriler*'de hiçbir şekilde dillendirilmeyen yeni bir düşüncedir.

Aristoteles'in metafiziksel araştırmasında madde-sûret nosyonunu takdim etmesi genellikle bu araştırmanın fiziksel araştırmayla olan bitişikliği ile açıklanmaktadır.¹⁷ Orada duyulur cevherin oluş ve bozuluşu, maddede bulunan şeylerin sûret kazanması veya kaybetmesi şeklinde izah edilmektedir. Aristoteles'in *Kategoriler*'den farklı olarak 'cevher kitapları'nda duyulur cevheri madde ve suretin birleşimi olarak değerlendirmesi, onun *Metafizik*'te 'öncelikli olarak varlık' kavramsallaştırması ile farklı bir şey kastettiğini sezdirmektedir. Artık tikel duyulur cevherin (birinci cevher) varlığı madde ve sûret gibi unsurlarla açıklandığına göre, cevherin var olmak için başka bir şeye ihtiyaç duymaması prensibi uyarınca bu ikisinin (madde ve sûret) daha öncelikli olarak cevher sayılması gerektiği anlaşılmaktadır. Araştırmacılar arasında bu

daha detaylı bir değerlendirme için bkz. Galluzzo, *The Medieval Reception of Book Zeta*, ss. 21-27; Michael Loux, *Primary Ousia: An Essay on Aristotle's Metaphysics Z and H* (Londra: Cornell University Press, 1991), ss. 13-48.

¹⁶ Galluzzo, *The Medieval Reception of Book Zeta*, s. 141.

¹⁷ *Tefsîr*, ss. 1434:1-1435:3.

iki cevher kavramsallaştırması arasındaki fark, ‘cevher olmak’ ve ‘bir şeyin cevheri olmak’ şeklinde ifade edilmektedir. Buna göre, ‘cevher olmak’ *Kategoriler*’e uygun bir şekilde yüklemelerin mutlak konusu olarak tikel duyulur cevher olmayı ifade ederken, bu cevherin cevher olmasını sağlayan, yani onun cevherleşme ilkesi konumundaki ilkeler (başlıca madde ve özellikle de sûret) ‘cevherin cevheri’ konumundadır. Özetle, ‘kategorik’ anlamda cevher, arazlar ve tümellerin varlığının sebebi iken, ontolojide cevher ‘kategorik’ cevherin cevherleşme sebebi/açıklaması konumundaki ilkedir. *Metafizik* ontolojisi öncelikle bu ikinci cevher kavramsallaştırmasını öne çıkarmakta olup İbn Ruşd’ün metafiziğin bu kısmındaki terminolojisinin en kilit kavramlarından birisidir.¹⁸

Bu şekilde, *Kategoriler*’de duyulur cevher daha fazla analiz edilemeyen bir bütün olarak ele alınırken, *Metafizik* ise duyulur cevheri madde ve sûret birleşimi olarak ele almaktadır. Bu doğrultuda, *Kategoriler* ontolojisinde öncelikli olarak varlık konumundaki belirli (*muşârun ileyh*) bireylerin *Metafizik* ontolojisinde bu önceliği koruyamadığı görülmektedir. *Metafizik*’e göre, duyulur cevheri teşkil eden madde ve sûret bir anlamda daha öncel olduğu ve duyulur cevherin ilkeleri olmaları bakımından öncelikli olarak varlık şeklinde tanımlamaları daha uygun olduğu ortaya çıkmaktadır. *Kategoriler* ve ‘cevher kitapları’ ontolojileri arasındaki anlayış farklılığının temel noktası budur.¹⁹

Metafizik’te varlık araştırması böyle bir hal alınca, tikel duyulur cevherin öncelikli olarak varlık şeklindeki ‘kategorik’ durumuna ilişkin düşünce ilk bakışta terk edilmiş gibi durmaktadır. *Kategoriler*’de bölünemez bütünler olarak değerlendirilen tikel cevherler ve kendi ontolojik ilkeleri konumundaki madde ve sûret ile nasıl bir ilişki arz etmektedir? İbn Ruşd’e göre, *Metafizik*’te duyulur cevherlere dair ontolojik

¹⁸ ‘Cevher’ kavramsallaştırmaları arasında geçerli olan söz konusu ayırımın detaylı bir şekilde değerlendirilmesi için bkz. Galluzzo, *The Medieval Reception of Book Zeta*, s. 34; Yalın, “İbn Rüşd ve Metafizik,” ss. 618-630. M. di Giovanni’ye göre bu ayırım kısaca ‘konu olarak cevher’ ve ‘illet olarak cevher’ şeklinde ifade edilebilir; bkz. di Giovanni, “Individuation by Matter in Averroes’ *Metaphysics*,” ss. 194-195; Macit, *İbn Rüşd ve Metafizik Şerhleri*, ss. 168-170. Bu iki cevher kavramsallaştırması hakkında ayrıntılı bir değerlendirme için ayrıca bkz. Matteo di Giovanni, “Averroes’ Notion of Primary Substance,” A. Musco (ed.), *Universality of Reason, Plurality of Philosophies in the Middle Ages II* (Palermo: Officina di Studi Medievali, 2012) içinde, c. 1, ss. 55-65; Politis, *Aristotle and the Metaphysics*, ss. 94-109.

¹⁹ Galluzzo’ya göre, İbn Ruşd her ne kadar bunu açıkça dile getirmese de *Metafizik* ontolojisinin *Kategoriler*’den büyük ölçüde ayrıldığını ve Aristoteles düşüncesinde daha olgun bir dönemin ürünü olduğunu düşünmektedir; bkz. Galluzzo, *The Medieval Reception of Book Zeta*, ss. 20-21. Bu düşünce genel hatları itibarıyla doğru olmakla birlikte, İbn Ruşd’ün ontolojik araştırmada *Kategoriler*’in sonuçlarını tamamen göz ardı ettiği şeklinde anlaşılmalıdır. Bundan sonraki başlıklar altında açıkça ortaya çıkacağı üzere, İbn Ruşd cevherin söz konusu ‘kategorik’ anlamını oldukça yaygın bir şekilde kullanmaya devam etmektedir.

araştırma onların cevher olmasını sağlayan illet ve ilkelerle ilgilidir.²⁰ Daha doğrusu, metafiziğin ontolojik kısmı, duyulur cevherin mahiyeti konumunda olup onun ilkesi durumundaki şeyin tabiatı hakkında bir araştırmadır. Yani duyulur cevherlerin mahiyetinin (ne olduğu) açıklanmasında zorunlu olarak müracaat edilen ilkelerin araştırılmasıdır.²¹ Ontolojik araştırmanın sonucunda ortaya çıkacağı üzere, bu ilke veya şeyin ‘cevher’i onun sûretidir. Buradan da anlaşıldığı gibi, İbn Ruşd için duyulur tikel cevherler bir taraftan (*Kategoriler*’deki gibi) gerçek anlamda cevher olmakla birlikte, onların cevherleşmesini sağlayan ilkeler daha öncelikli olarak cevher sayılmaktadır.²² Duyulur cevher ve ilkeleri arasındaki bu ilişki, cevher ve arazlar arasındaki ilişkiye benzemektedir. Cevher, bir anlamda arazların varlık ilkesi konumunda olduğundan onlardan daha öncelikli olarak varlık sayıldığı gibi,²³ cevherin cevher olmasını sağlayan ilke (sûret) de ondan daha öncelikli olarak cevher sayılmaktadır. Buna göre, duyulur cevherin ‘cevher’i konumundaki sûret –duyulur cevherlerin neden cevher olduğunu açıkladığı için– daha öncelikli olarak cevher/varlıktır.²⁴

Toparlayacak olursak, *Kategoriler*’deki ontolojik araştırma hangi şeylerin cevher olduğu sorusuna cevap ararken, *Metafizik*’teki ontolojik araştırma ‘kategorik’ cevherlerin neden cevher olduklarını veya hangi ilkeden dolayı cevherleştikleri sorusuna cevap aramaktadır. Bununla birlikte, her iki sorunun da birbiriyle bağlantılı olduğu gözlemlenmektedir. Hatta bu bağlamda *Kategoriler* ontolojisi (Hangi varlıklar cevherdir?) *Metafizik* ontolojisini (‘Kategorik’ cevherin cevheri nedir?) önceleyerek bir anlamda onun için sahneyi hazırladığı söylenebilir. *Zeta*’nın mukaddimesinde ve ilk iki faslının şerhinde İbn Ruşd okuyucuyu ilk sorudan ikincisine doğru yönlendirmektedir. Örneğin, varlığın *pros hen* olarak anlaşılması gerektiği,²⁵ cevher için varlık öncelikli

²⁰ *Tefsîr*, ss. 959:15-960:8. Ayrıca bkz. *Cevâmî*’, ss. 36-37.

²¹ *Tefsîr*, s. 758:8-12.

²² *Tefsîr*, s. 14:2-12.

²³ Varlık ismi on kategori için kullanıldığından ve cevher de öncelikli olarak (*bi-takdîm*) varlık olduğuna göre, o zaman cevher, ikincil olarak (*bi-ta’hîr*) varlık olanların sebebi konumundadır (*el-cevher ‘illetu sâ’iri’l-mekûlât*); bkz. *Tefsîr*, s. 752:8-14. Cevherin arazlara önceliği *pros hen* ilişkisinin yanında diğer bazı argümanlarla da desteklenmektedir. Ontolojik önceliği bir tarafa koyacak olursak, cevherin arazlara önceliği başlıca zaman, tanım ve bilgi açısındandır (bkz. *Tefsîr*, s. 748:13-19, 571:5-13, 754:4-6, 967:3-8). Cevherin zaman açısından arazlara önceliği cevherin ayrık (*el-mufârik*) olması ile açıklanmaktadır (bkz. *Tefsîr*, s. 754:9-13). Burada cevherin ayrık olması onun maddeden ayrık olduğu anlamında olmayıp onun var olmak için arazlara ihtiyaç duymadığı anlamındadır. Tanım açısından cevherin önceliği ise -bundan sonraki başlıklar altında ortaya çıkacağı gibi- onun varlık ve bilgi açısından arazlara önceliği ile yakından alakalıdır. Tikel cevherlerin mahiyetini oluşturan yüklemeler, o cevherin arazlarının mahiyetini oluşturan yüklemelerden varlık açısından öncel olduğundan cevherin tanımı da arazın tanımından öncel olmak durumundadır (bkz. *Tefsîr*, s. 748:13-19).

²⁴ *Tefsîr*, s. 736:5-8.

²⁵ *Tefsîr*, s. 746:2-10. Modern araştırmalarda bu özel anlam örgüsünü anlatmak için *pros hen* teriminin yanında ‘odak anlam teorisi’ (*theory of focal meaning*) olarak ifade edilen bir kullanım da mevcuttur. Bazı örnekler için bkz. Enrico Berti, “Multiplicity and Unity of Being in Aristotle,” *Proceedings of the*

(*bi-takdîm*) anlamda kullanılırken, arazlar için ikincil (*bi-ta'hîr*) anlamda kullanıldığı²⁶ ve cevherin bundan dolayı bizatihi kâ'im olduğu²⁷ gibi hususları açıklığa kavuştururken İbn Ruşd'un hala 'kategorik' terminolojiyi kullanarak konuştuğu açıktır. Ancak bu şekilde varlık araştırmasının cevher araştırmasına indirgenmesi gerektiğini²⁸ ortaya koyduktan hemen sonra, *Metafizik* ontolojisine geçiş yaparak buradaki araştırmanın 'kategorik' cevherin cevherleşme ilkesi üstünde odaklanacağını hatırlatmaktadır.

Okuyucunun *Metafizik* ontolojisinin özel bağlamına geçiş yaptığından emin olduktan sonra İbn Ruşd duyulur cevherin ontolojik ilkeleri hakkındaki incelemeye giriş yapmaktadır. *Zeta* 3'ün başında Aristoteles şeyin cevheri için dört potansiyel aday sıralamaktadır. Bunlar: mahiyet, tümel, cins ve konudur (*el-mevdû*).²⁹ Bu dört aday cevherin farklı türlerini ifade etmemektedir. Bu dört adaydan bir şeyin cevher olmasını sağlayan şeyin ne olduğu sorusuna cevap teşkil etmesi beklenmektedir. Buradan itibaren ontolojinin gerçek problematiğini teşkil eden, şeyin cevhersel karakterinin araştırılmasına başlanmaktadır. Başka bir ifade ile, duyulur cevher için cevher olmanın anlamı sorgulanmaktadır. Buna göre, mahiyet, tümel, cins ve konu olarak belirlenen dört adaydan en azından birisinin, bir şeyin (duyulur cevher) cevheri olup olmadığı araştırılacağı haber verilmektedir.

Bu bağlamda bazı örnek sorular şu şekilde sorulabilir: Bir şeye yüklem olan bir tümel, o şeyin cevheri midir? Yani o şeyin neden cevher olduğunu açıklamakta mıdır? Benzer bir şekilde, bir şeyin mahiyeti, o şeyin ne olduğunu teşkil etmesi bakımından onun cevheri olabilir mi? Ayrıca, bir şeyin konusu (*el-mevdû*), yani o şeyin bütün belirlenimlerinin dayanağı durumunda olan şey, onun cevheri olarak düşünülebilir mi? Son olarak, bir şeyin cevheri, o şeyin ait olduğu cins olarak tasavvur edilebilir mi?³⁰ Ontoloji araştırmasının sonunda da anlaşıldığı gibi, bu dört aday esasında madde ve sûret olmak üzere başlıca iki adaya indirgenebilir. Şeyin cevheri olarak tümellerin ele alınması hem *Metafizik*'te hem de *Tefsîr*'de ağırlıklı olarak anti-platonik bir gündem

Aristotelian Society 101 (2001), ss. 185-207; Robert Bolton, "Aristotle's Conception of Metaphysics as a Science," T. Scaltsas ve diğerleri (ed.), *Unity, Identity and Explanation in Aristotle's Metaphysics* (Oxford: Oxford University Press, 1994) içinde, ss. 321-354.

²⁶ *Tefsîr*, s. 747:7-12.

²⁷ *Tefsîr*, ss. 756:7-12, 1414:8-1415:5.

²⁸ *Tefsîr*, ss. 759:14-760:3, 1424:5-12.

²⁹ *Metafizik*, 1028b34-36. Adayların dört olarak belirlenmesi hakkında bkz. Politis, *Aristotle and the Metaphysics*, ss. 12-16, 198-200.

³⁰ İbn Ruşd tarafından benzer soruların sorulması hakkında bkz. *Tefsîr*, ss. 768:8-769:3. İbn Ruşd'un (Aristoteles'le paralel bir şekilde), yukarıdaki sorularda olduğu gibi, *Zeta*'nın tefsirinde 'şey' ve 'varlık' terimleriyle genelde 'duyulur cevher'i kastettiği akıldaki tutulması gereken diğer bir husustur.

eşliğinde ele alınmaktadır. Cins ise bizatihi cevher adayı olarak değil, diğer adayların durumlarının tartışılmasında zaman zaman dâhil olan bir unsur mesabesinde dir.

B. Varlığın Ontolojik İlkeleri

B. 1. Madde

Zeta 3'te şeyin cevheri olma noktasında listelenen dört adayın sonuncusu (konu) Aristoteles tarafından ilk olarak masaya yatırılmaktadır. İbn Ruşd'ün de fark ettiği gibi, konudan (*el-mevdû'*) bahsedildiğinde akla gelen ilk şey, konunun *Kategoriler*'de 'diğer şeylerin ona yüklem olduğu fakat kendisi asla yüklem olmayan' şeklinde yapılan ve tikel cevheri ifade eden tanımıdır.³¹ Kısacası *Kategoriler*'de öncelikli olarak cevher, bütün arazların konusu olarak tikel cevherdir (*şahsu'l-cevher muşârun ileyh*). Ancak metafizikte duyulur cevherleri ilgilendiren ontolojik araştırma cevheri yüklem konusu olması bakımından değil, cevher olması bakımından ele almaktadır. Buna göre, bu bağlamda konunun (*el-mevdû'*) ele alınması, onun şeyin cevhersel karakterini açıklaması bakımındandır. İbn Ruşd'e göre bunun açık göstergesi, Aristoteles'in burada cevherin farklı anlamlarına dikkat çekerek metafizikteki cevher araştırmasının *Kategoriler*'den farklı olduğunu vurgulaması ve cevherin ilkeleri veya cevheri cevher yapan ilkeleri üstünde odaklandığı belirtmesidir. Burada asıl soru şudur: *Kategoriler*'in tikel cevheri burada madde-sûret birleşği olarak değerlendirildiğine göre, bunlardan hangisi onun cevher olmasını sağlamaktadır? Hangisi onun cevheridir?³² Bu soru benzer bir şekilde listelenen dört adayın her biri için geçerli olup *Zeta*'nın ana temasını oluşturmaktadır.

Duyulur cevheri oluşturan unsurlardan (madde ve sûret) hangisinin onun cevhersel karakterini açıkladığı sorusu İbn Ruşd açısından öncelikle sorulması gereken sorudur. Çünkü daha önce de belirtildiği gibi, İbn Ruşd'ün gözünde bir şeyin cevher olmasını sağlayan ilke daha öncelikli olarak cevher sayılmaktadır.³³ Konu (*el-mevdû'*) kriteri perspektifinden bakıldığında, duyulur cevherin hem maddesi hem sûreti hem de onların toplamı (*el-mecmû'*) bir bakıma (*bi-vechin mâ*) konu olarak ve dolayısıyla

³¹ *Tefsîr*, s. 769:7.

³² *Tefsîr*, s. 773:1-2. İbn Ruşd'ün nazarında madde ve sûret duyulur cevheri teşkil eden unsurlar olmaları bakımından bir şeyin cevherleşme ilkesi olmak için 'doğal' adaylar olarak değerlendirilirken, tümel ve cins gibi diğer adaylar Aristoteles'in özel gündeminden kaynaklı olarak yanlışlanması amacıyla ele alınmıştır. Madde ve sûret sırayla konu ve mahiyet çerçevesinde ele alınırken, tümellerin şeyin cevheri olamayacağı hususu, daha sonra ortaya çıkacağı gibi, İbn Ruşd'e göre Platon'un ideaları göz önünde bulundurularak ele alınmaktadır. Daha ayrıntılı açıklamalar için bkz. *Cevâmî*, s. 37.

³³ *Tefsîr*, s. 770:10-14.

cevher olarak değerlendirilebilir.³⁴ Madde suretin konusu olması bakımından, sûret madde ile kâim olması bakımından, onların toplamı olan şey de onların birleşiminden meydana gelmesi bakımından cevher olarak değerlendirilebilir.³⁵ Bu noktada İbn Ruşd Aristoteles'in meşhur heykel örneğini kullanmaktadır. Buna göre, bakır elementi heykelin konusunu, heykelin şekli onun sûretini ve onların toplamı da birleşik (*murekkeb*) bir varlık olarak heykelin kendisini oluşturmaktadır.³⁶ Ancak sûret bilfiil heykel, madde ise bilkuvve heykel durumunda olduğu düşünülürse, suretin varlık açısından maddeden ve birleşikten öncel olduğu ve bundan dolayı cevher olarak anılmaya daha layık olduğu ortaya çıkmaktadır.³⁷ Bununla birlikte, şeyin konusunun onun cevheri olup olmadığı sorusu etrafında şekillenen hali hazırdaki perspektiften bakıldığında, bu özel bağlamda sûretin konusu durumundaki maddenin daha iyi bir aday olduğu görülmektedir.³⁸

Duyulur cevherin ilkesi anlamında cevherin konu (*el-mevdû*) olup olmadığını araştırmak için Aristoteles, literatürde 'ayırıştırma argümanı' (*stripping away argument*) olarak bilinen bir yolu izlemektedir. Bu argümanı öne sürerken Aristoteles, *Kategoriler*'de 'diğer şeylerin ona yüklem olduğu, fakat kendisi asla yüklem olmayan' şeklindeki duyulur tikel cevher tarifini burada madde-sûret birleşği olarak değerlendirilen duyulur cevhere bir daha uygulamaktadır.³⁹ Bu doğrultuda, söz konusu yeni bağlam dâhilinde duyulur cevherden bütün arazların ve diğer belirlenimlerin (üç boyut vb.) 'ayırıştırılmasıyla' (*stripping away*) şeyin konusu ve dolayısıyla şeyin cevheri olarak maddeye ulaşılmaktadır.⁴⁰ Başka bir ifade ile, konu kriteri bakımından şeyin cevheri, onun bütün arazlarının ve diğer belirlenimlerinin konusu durumunda olan şeydir.⁴¹ *Kategoriler*'de benzer bir yolla yüklemelerin konusu olarak tikel cevhere ulaşılrken, burada tikel cevherin madde-sûret birleşği olarak değerlendirilmesiyle cevherin şeyin maddesi olduğu sonucuna ulaşılmaktadır.⁴² Ancak bir şeyin cevher olması için onun ayrık (*khōriston*) ve *tode ti* (*muşârun ileyh*) olması zorunlu

³⁴ *Tefsîr*, s. 769:14-15.

³⁵ *Tefsîr*, s. 769:16-18.

³⁶ *Tefsîr*, s. 770:2-4.

³⁷ *Tefsîr*, s. 770:6-14.

³⁸ Sûretin bu bağlamda hangi anlamda konu olabileceği sorusunun bir değerlendirmesi için bkz. Galluzzo, *The Medieval Reception of Book Zeta*, ss. 43-45.

³⁹ *Metafizik*, 1029a7-9. *Stripping away argument* ile ilgili daha detaylı bir değerlendirme için bkz. Galluzzo, *The Medieval Reception of Book Zeta*, ss. 47-54.

⁴⁰ *Metafizik*, 1029a10-12.

⁴¹ İbn Ruşd *Cevâmî*'de boyutların ilk maddeye yerleşmesi konusunu detaylı bir biçimde ele almaktadır; bkz. *Cevâmî*, ss. 34, 65-67.

⁴² *Metafizik*, 1029a14-20.

olduğundan Aristoteles için bu sonuç kabul edilebilir değildir. Maddenin ise bu iki kritere göre cevher olması mümkün değildir.⁴³

Burada ‘ayrıştırma argümanı’ olarak tabir ettiğimiz bu zihinsel süreci (*intizâ’ bi-zihn*) İbn Ruşd büyük ölçüde olduğu gibi aktarmaktadır.⁴⁴ Bu doğrultuda İbn Ruşd de aynı sonuca ulaşmaktadır: maddenin cevher ve böylece tikel cevherin ilkesi olması (*el-’illetu’l-cevheri’l-muşârun ileyh*) söz konusu değildir.⁴⁵ Bununla beraber, Aristoteles’in maddenin şeyin cevheri olamayacağı yönünde öne sürdüğü ayrık ve *tode ti* olma kriterleri, bu satırların tercümesini içeren bölümün bazı eksikliklerinden kaynaklı olarak İbn Ruşd tarafından tam bir şekilde mütalaa edilememiştir.⁴⁶ İbn Ruşd’un bu noktada söylediği şey, *Zeta*’daki sonraki gelişmelere göndermede bulunarak, duyulur cevherin tanımında bulunan yüklemelerin onun maddî yapısından ziyade sûrî yapısıyla ilgili olduğu ve bundan dolayı sûretin maddeden daha öncelikli olarak cevher (duyulur cevherin ilkesi) olması gerektiğidir.⁴⁷

Diğer taraftan İbn Ruşd’un gözünde, Aristoteles’in kullandığı ‘ayrıştırma argümanı’ diyalektik bir karakterde olup metafizikte asıl kabul edilen burhânî araştırmaya (*el-fahsu’l-burhânî*) bir geçiş noktasını oluşturmaktadır. Bu haliyle söz konusu argümanın temel amacı, konu (*el-mevdû’*) ekseninde kadim filozofların bazı yanılgılarına işaret etmektir.⁴⁸ Aksi takdirde, eğer ‘ayrıştırma argümanı’ burhânî araştırmanın bir parçası olsaydı, yani gerçek anlamda Aristotelesçi bir argüman olsaydı, maddenin şeyin cevheresel karakterinin ilkesi olduğu şeklindeki sonuç büyük bir problem teşkil ederdi. Üstelik İbn Ruşd’un, şeyin cevherleşmesini sağlayan ilkenin şeyin kendisinden daha öncelikli olarak cevher olduğu şeklindeki kanaati göz önünde tutulduğunda, madde duyulur cevherin kendisinden daha öncelikli olarak cevher addedilmek durumunda olurdu. İşte bundan dolayı İbn Ruşd’un gözünde ‘ayrıştırma argümanı’nın verdiği sonuç Aristoteles’in nihai kanaatini temsil ettiği söz konusu değildir. Bununla beraber İbn Ruşd, söz konusu argümanın neden diyalektik olduğuna dair bir de ipucu vermektedir. *Tefsîr*’de ‘ayrıştırma argümanı’nı yeniden yapılandırırken İbn Ruşd, zihnî bir süreç yoluyla duyulur cevherin bütün arazlarının ve diğer belirlenimlerinin ayrıştırılması sırasında ‘bazı insanlar’ın arazlar ve sûret arasında bir

⁴³ *Metafizik*, 1029a27-28. Bu kriterlere göre maddenin neden cevher olamayacağı hakkında daha detaylı bir tartışma için bkz. Cohen, “Aristotle’s Metaphysics,”

⁴⁴ *Metafizik*’in söz konusu bölümünün şerhi için bkz. *Tefsîr*, ss. 772:11-775:15.

⁴⁵ *Tefsîr*, s. 777:6-7.

⁴⁶ Galluzzo, *The Medieval Reception of Book Zeta*, s. 158.

⁴⁷ *Tefsîr*, s. 777:6-13.

⁴⁸ *Tefsîr*, s. 777:14-17.

ayırım gözetmediğine işaret etmektedir.⁴⁹ Bu yanılgının nedeni, bir şeyin sahip olduğu özelliklerinin büyük bir kısmının hem arazlar hem de sûret üzerinden açıklanabilir olmasıdır. Ancak İbn Ruşd için, şeyin aslı karakterini oluşturan ilke (sûret) ile onun sâbit olmayan sıfat ve özellikleri arasında büyük bir fark vardır. Bu farkın göz ardı edilmesi bizi, ayırıştırma süreci sırasında şeyin arazları ile benzer bir şekilde onun sûretini de aynı biçimde maddeden ayırıştırılabileceği düşüncesine sevk etmektedir. Buna göre, sûret duyulur cevherin arazlarından veya üç boyut gibi diğer belirlenimlerinden birisi olmadığı için ayırıştırma sürecinin sonuçlanmasıyla sadece maddeye değil, sûrete de ulaşılmaktadır. Daha sonra da ortaya çıkacağı gibi (hem *Tefsîr*'de hem de bu çalışmada), sûret maddeye nazaran duyulur cevherin ilkesi olma noktasında daha iyi bir adaydır. Ancak sûretin duyulur cevherin ilkesi olması hali hazırda geçerli olan konu kriteri çerçevesinde değil, duyulur cevherin mahiyetini oluşturması çerçevesinde ispatlanacaktır. Sonuç olarak, İbn Ruşd'ün ayırıştırma argümanını diyalektik olarak değerlendirmesi, bu argümanın bazı yanlış kabulleri kullanmasından kaynaklanmaktadır. Buradaki yanlış kabul, zihnî ayırıştırma süreci sonucunda elimizde sadece maddenin kalacağı yönündeki kabuldür.⁵⁰

Şeyin cevhersel karakterinin açıklanması noktasında belirlenen dört adaydan biri olan konu kriteri bağlamında maddenin bu görevi üstlenemeyeceği açığa çıktıktan sonra, İbn Ruşd bundan sonraki araştırmanın duyulur cevherin ikinci unsuru olan sûretle devam etmesi gerektiğini ima etmektedir.⁵¹ Ancak araştırmanın bu ikinci aşamasına geçmeden önce, İbn Ruşd madde ve sûretle ilgili fizik ve metafiziğin araştırma modlarının hangi anlamda birbirinden ayrıldığı hususunu okuyucuya bir daha hatırlatmak istemektedir. Uzunca bir paragraftan oluşan bu değerlendirme, hem ontolojik araştırmanın bundan sonraki seyrini belirlediğinden hem de bir bütün olarak metafiziğin bir haritasını çizdiğinden dolayı burada olduğu gibi aktarılmasını uygun bulmaktayız:

“Madde ve sûretle ilgili buradaki [metafizikteki] araştırma ile daha önce gerçekleştirilmiş olan *Fizik*'teki araştırma arasında bir farkın olduğunu öğrenmen gereklidir. Fiziksel bir araştırma (*fahs tabî'i*) olması ile *Fizik*'teki araştırma İlk Madde'yi cevher olması bakımından [ele almayı] onun yalnızca madde olduğuna dair bir beyanla sınırlıdır ve [aynı şekilde] tabîî suretleri (*es-suveru't-tabî'iyye*) de cevher olmaları

⁴⁹ *Tefsîr*, ss. 773:15-774:5. Galluzzo'ya göre İbn Ruşd buradaki 'bazı insanlar' ifadesi ile Sokrates öncesi bazı filozofların görüşlerine göndermede bulunmaktadır; bkz. Galluzzo, *The Medieval Reception of Book Zeta*, s. 157.

⁵⁰ Galluzzo, *The Medieval Reception of Book Zeta*, ss. 157-158.

⁵¹ *Tefsîr*, s. 777:6-13.

bakımından veya duyulur şeylerin tamamının İlk Sûret'e [bağlı] olmaları bakımından (*es-sûratu'l-ûlâ li-cemî'i'l-eşyâ'i'l-mahsûsa*) incelememektedir. Bu nedenle tabiî sûretlerin tabiî olmaları bakımından incelenmesiyle İlk Sûret'e ulaşılmaz. Bizi İlk Sûret'e ulaştıracak olan sûret araştırması (*en-nazar fi's-sûra*), sûretin cevher olması bakımından ele alınmasıyla [gerçekleştirilen sûret araştırmasıdır]. Fizik ise şeyleri cevher olmaları bakımından incelememektedir. [Örneğin], İlk Madde her iki ilmin (fizik ve metafizik) araştırma alanına girmekle birlikte, fizikçi tarafından [İlk Madde] değişimin ilkesi (*mebde'u't-tağayyur*) olarak ele alınırken, metafizikçi (*sâhibu'l-'ilmi'l-ilâhî*) tarafından [İlk Madde] bilkuvve cevher olması bakımından ele alınmaktadır. Bundan dolayı Aristoteles fizikte [İlk Madde'yi] incelerken bu ilmin bakış açısıyla yetinmiştir. Ancak bilinmeyen şeylerin zâtlarına/varlığına dair bilgiye (*ma'rife zevâtî'l-eşyâ'i'l-mechûle*) bu şeylerin özel fiilleri[nin bilgisi] yoluyla ulaşıldığı düşünülürse, maddenin [tek] fiili değiştirme (*tağyîr*) [olduğundan fizikte İlk Madde'nin varlığının bilgisine ulaşılmaz], sûretler çok olduklarından onların ortak tek bir fiilleri olmaz ve bundan dolayı fizikte [sûretlerin] fiillerinden yola çıkarak İlk Sûret'e [tam olarak] ulaşamaz. Burada [fizikte] açığa çıktığı kadarıyla sûretlerin fiilleri maddede olmayan bir ilk sûretin fiilinde son bulmakta (*tentehî ilâ fi'li sûratin ûlâ*) ve bu da İlk Muharrik'tir. Bu sûretin [İlk Sûret/İlk Muharrik] fiilinden onun cevher olup olmadığı [fizikte] ortaya çıkmadığı için İlk Cevher'in ilkesi bu ilimde [metafizikte] araştırılmaktadır. İşte bundan dolayı o [Aristoteles], bu araştırmayı duyulur cevherlerin ilkelerinden başlatmaktadır. Duyulur cevherlerin ilkelerinin [sûretlerinin] de cevher olduğu anlaşılınca ve fizikte duyulur cevherin illeti (*es-sebeb fi sâ'iri'l-cevâhiri'l-mahsûsa*) olan ve onlardan öncel (*mutekaddem*) olan bir duyulur semavî cismin (*cirm mahsûs*) varlığı ortaya çıkınca, bu semavî cismin sûretinin diğer cevherlerden öncel olan En Uzak Cevher'in ilkesi olduğu ve [bu En Uzak Cevher'in] oluş ve bozuluşa tabi olan cevherlere cevherlik vermekte olduğu (*ennehû el-mu'tî sâ'ira'l-cevâhir el-cevheriyyete'l-kâ'inete'l-fâside*) anlaşılmıştır.”⁵²

İbn Ruşd burada yeniden fizik-metafizik ilişkisine dikkat çekerken hali hazırdaki araştırmanın aldığı yeni şekle uygun olarak hareket ettiği görülmektedir. Bu iki ilmin geniş anlamda varlığı hangi açılardan incelediği meselesi burada ikinci planda tutulmaktadır. Öne çıkarılan husus ise, duyulur cevherin her iki ilmin konusu olduğu, ancak metafizikte (ontolojide) bu cevherin cevher olması bakımından ele alındığı hususudur. Daha önce de belirtildiği gibi, duyulur cevherin bu şekilde ele alınması başlıca onun cevhersel ilkelerinin sorgulanması anlamına gelmektedir. Bu yüzden madde ve sûret burada oluş ve bozuluşun açıklanması bağlamında değil, şeyin cevherini teşkil etmeleri bakımından incelemeye tabi tutulmaktadır. Burada üstünde durulan bir diğer husus da genel anlamda varlık araştırmasının fizikten (ve diğer tikel ilimlerden) metafiziğe doğru evrilmesi gerektiği gerçeğidir. Fizikte değişimin tabiatından yola çıkarak bir 'ilk muharrik'in varlığına ulaşılmaz, bu 'ilk muharrik'in cevher olup

⁵² *Tefsîr*, ss. 779:13-781:3.

olmadığı, diğer cevher türleriyle ilişkisi ve diğer ‘ilkeleri’nin sorgulanması metafiziğin araştırma alanına girmektedir.

B. 2. Sûret

Maddenin şeyin cevheri olamayacağı ortaya çıktıktan sonra, birleşimin (*murekkeb*) ikinci unsuru olan sûretin araştırılması Aristotelesçi ontolojinin kalan kısmının neredeyse tamamını oluşturmaktadır. Şaşırtıcı bir şekilde Aristoteles doğrudan sûreti bu özel çerçevede incelemeye koyulmak yerine, *Zeta*’nın başında belirlediği adaylardan bir diğeri olan mahiyetle araştırmasına devam etmektedir. Ancak, *Zeta*’nın kalan kısmının büyük bir bölümünün de ortaya koymaya çalıştığı gibi, şeyin cevherleşme ilkesi olma bakımından mahiyetin araştırılması tam da sûretin bu özel bağlamda incelenmesi anlamına gelmektedir. İşte bundan dolayı İbn Ruşd de sûret araştırması ile devam edileceğini belirttikten sonra, tanım ve mahiyetle ilgili analizlere başlanmasını garipsememekte veya bir anlatım kopukluğundan bahsetmemektedir.

B. 2. 1. Tanım ve Mahiyet

İbn Ruşd de belirttiği gibi, *Zeta* 4-6 fasılları tanım ve mahiyetin mantıksal bir çerçevede ele alındığı yerdir.⁵³ Burada birtakım mantıksal önermeler (*el-mukaddimâtu’l-mantikiyye*) ışığında Aristoteles başlıca şu üç soruya cevap aramaktadır: (i) Mahiyet nedir?⁵⁴ (ii) Hangi varlıklar mahiyete sahiptir?⁵⁵ ve (iii) Mahiyete sahip olan varlıklar mahiyetleri ile aynı mıdır?⁵⁶ Görüldüğü gibi bu soruların hiçbiri doğrudan mahiyetin şeyin cevheri olup olmadığı meselesini sorgulamamaktadır. Bu mesele, yani bir şeyin ne olduğunun ifadesi olan tanımla ortaya çıkan mahiyetin onun cevheri olup olmadığı, ancak yukarıdaki üç soru cevaplandıktan sonra ele alınabilir.

Yukarıdaki üç sorunun cevaplanmasında İbn Ruşd tarafından esas alınan tek bir ilke vardır. Bu ilke, gerçek tanımdaki (*el-haddu’t-tâmm*, *el-haddu’l-hakîkî* veya *el-haddu’l-mutlak*) yüklemelerin (cins ve fasıl) hem kendi aralarında hem de tanımlanan şeyle (*el-mahdûd*) zâtî bir birlik içinde olmasını öngörmektedir.⁵⁷ Yani cins ve fasıldan oluşan gerçek bir tanımda cins, fasıl ve tür üç farklı şeyi değil, tek bir tabiatı veya tek

⁵³ *Tefsîr*, s. 785:9-12.

⁵⁴ *Metafizik*, 1029b13-22.

⁵⁵ *Metafizik*, 1029b22-1030b13.

⁵⁶ *Metafizik*, 1031a17-18.

⁵⁷ *Tefsîr*, s. 786:2-5.

bir mahiyeti ifade etmektedir. Bu ilkeyi yerine getirmeyen tanımlar gerçek tanım olmayıp şeyin mahiyetini tam olarak ifade etmemektedir. Buna göre, gerçek tanımın ayırıcı özelliği, yüklemelerin (cins ve fasıl) kendi arasında ve onların tanımlanan şeyle (tür) birlikte zâtî bir birliğe sahip olmasıdır.⁵⁸

İbn Ruşd'e göre, bu yüklemelerin başında şeyin (*eş-şey el-muşâr ileyh*) mahiyetinin dışındaki (*hâric 'an zâtihî*) bir şeye tekabül eden arazlardır.⁵⁹ Arazlar şeyin yüklemeleri olmakla birlikte, onun mahiyeti ile bir birlik oluşturmamaktadır. Böyle olsaydı, yani zâtî ile arazî yüklemeler arasında bir fark olmasaydı, bir şeyin tanımı bütün yüklemelerini (arazî ve zâtî) içermek durumunda olurdu; bu da tanımın imkânsız olması demektir.⁶⁰ Bu noktada İbn Ruşd Aristoteles'in bu bağlamdaki örneğine başvurmaktadır. Şöyle ki eğer 'bir yerde olmak' (*ennehû fî mekân*) şeklindeki arazî yüklem 'insan'ın mahiyetini ifade ediyor olsaydı, o zaman 'bir yerde olmak' ile 'insan olmak' zâtî olarak aynı tabiatı, yani aynı mahiyeti oluşturuyor olurdu. Dokuz kategorideki bütün arazların konuları (*el-mevdû'*) ile aynı ilişki içinde olduğu farz edilirse, herhangi bir şeyin tanımlanması mümkün değildir demektir.⁶¹

Buna benzer bir şekilde İbn Ruşd tanımda yer almaması gereken bir diğer yüklem sınıfından bahsetmektedir. Bunlar *II. Analitikler*'in şerhinde bahsedilen⁶² zâtî yüklemelerin ikinci sınıfıdır (*en-nev'u's-sânî mine'l-mahmûlâti'z-zâtiyye*).⁶³ Bu zâtî yüklemelerin zâtî olarak anılması, onların konularının tanımlarında yer aldıklarından dolayı olmayıp aksine konularının kendi tanımlarının bir parçası olduklarından dolayıdır.⁶⁴ Buna göre, bir şeyin tanımının delalet ettiği şey (mahiyet) ile 'beyaz yüzey' (*sath ebyad*) ifadesinin delalet ettiği şey aynı biçimde mahiyet değildir. Yani 'beyaz yüzey' ifadesindeki 'beyazlık' (*beyâd*) 'yüzey'in mahiyeti ile zâtî bir birliktelik sahibi değildir.⁶⁵ Bu ifade (tanım 'beyaz yüzey'), yüklemelerin yerini alan tümellerden (beyaz ve yüzey) birleşik olan tek bir şeye delalet etmemektedir. Dolayısıyla 'insan'ın tanımını oluşturan 'düşünen canlı' (*hayevân nâtik*) ifadesinde olduğu gibi, tanımda yer alan tümeller hem kendi aralarında hem de tanımlananla birlikte tek bir tabiatı

⁵⁸ *Cevâmî'*, s. 38.

⁵⁹ *Tefsîr*, s. 786:8-10. İbn Ruşd'ün terminolojisinde mahiyet *el-mâhiyye/ez-zât/el-inniyye* terimleriyle ifade edilmektedir. İbn Ruşd'ün terminolojisinin bu ve benzeri hususiyetleri hakkında bkz. Shehadi, *Metaphysics in Islamic Philosophy*, ss. 87-100.

⁶⁰ *Tefsîr*, ss. 786:12-787:4.

⁶¹ *Tefsîr*, s. 787:5-13.

⁶² *Telhîsu'l-Burhân*, ss. 381-382.

⁶³ *Tefsîr*, s. 787:18-20. Ayrıca bkz. *Cevâmî'*, s. 38.

⁶⁴ *Tefsîr*, ss. 787:20-788:3; *Telhîsu'l-Burhân*, s. 381; *Cevâmî'*, s. 40.

⁶⁵ *Tefsîr*, s. 788:4-9

paylaşmalıdır.⁶⁶ Bununla birlikte ‘canlı’ ve ‘düşünen’in tanımlarında onların konusu durumundaki ‘insan’ yer almazken, ‘beyaz’ın tanımında ise hem ‘beyazlık’ hem de ‘beyazlık’ın konusu yer almaktadır. Bundan dolayı, bu örnekte de ortaya çıktığı gibi, gerçek tanımda (“İnsan, düşünen canlıdır.”) tanımlanan ile yüklemeleri aynı zâta/mahiyete işaret ederken, ‘beyaz yüzey’ örneğinde yüklemeler iki farklı tabiata (beyazlık ve yüzey olma) işaret etmektedir.⁶⁷

İbn Ruşd bu şekilde tanım-mahiyet ilişkisini ortaya koyduktan sonra, hangi varlıkların gerçek anlamda mahiyete sahip olduğu sorusuna geçmektedir. Aristoteles *Zeta* 4’te bu soruya iki farklı cevap vermektedir. Birinci cevaba göre, sadece gerçek tanıma sahip olan cevherler mahiyete sahiptir.⁶⁸ İkinci cevaba göre ise cevherler öncelikli olarak mahiyete sahipken, nitelik ve nicelik gibi diğer kategorilerdeki varlıklar ikincil olarak mahiyete sahiptir.⁶⁹ İbn Ruşd bu cevapları analiz ederken, bu iki cevabı kapsayacak bir şekilde burada Aristoteles’in amacının cevher-araz birleşiklerinin (‘beyaz insan’, bundan sonra ‘arazî birleşik’) madde-sûret birleşikleri (‘insan’) ile aynı anlamda mahiyete sahip olmadığını açıklamak olduğunu belirtmektedir.⁷⁰

Genel anlamda mahiyete sahip olabilecek üç farklı varlıktan söz edilebilir. Bunlar cevherler, arazlar ve bu ikisinin birleştiği olanlar (*el-murekkebât mine’l-a’râz ve’l-cevâhira*). İbn Ruşd şerhlerinde sadece cevherler ve arazî birleşiklerinin durumunu yakından incelemektedir. Bunun nedeni, İbn Ruşd’ün arazları nihai anlamda arazî birleşik olarak ele almasından kaynaklanmaktadır. Daha açık bir ifade ile ‘beyazlık’ gibi bir niteliğin bulunduğu tikel cevherin haricinde kendi başına bağımsız bir varlığı olmadığı için, arazi birleşimin (örneğin, ‘beyaz insan’) mahiyete sahip olup olmadığı araştırmasının sonucuna paralel olarak arazın durumu da ortaya çıkacaktır.⁷¹

İbn Ruşd’e göre, Aristoteles’in mahiyete sadece cevherlerin sahip olduğu şeklindeki ilk cevabı dikkate alındığında, tanımlarındaki yüklemelerin tek bir tabiata tekabül etmediğinden dolayı arazî birleşiklerin mahiyete sahip olmadığı ortaya çıkmaktadır. Yani eğer arazî birleşimin mahiyeti olsaydı, onun tanımının da cevherin tanımı gibi olması gerekirdi. ‘İnsan, düşünen canlıdır’ örneğinde olduğu gibi, cins

⁶⁶ *Tefsîr*, s. 788:10-13.

⁶⁷ *Tefsîr*, s. 788:10-20. Bu örneğin daha ayrıntılı bir değerlendirmesi için bkz. Galluzzo, *The Medieval Reception of Book Zeta*, ss. 160-161.

⁶⁸ *Metafizik*, 1030a5-6.

⁶⁹ *Metafizik*, 1030a29-31.

⁷⁰ *Tefsîr*, s. 791:4-11.

⁷¹ *Tefsîr*, s. 792:1-3, 789:2-8. İbn Ruşd’ün arazların arazî birleşiklerle birlikte değerlendirilebileceği görüşünün bir değerlendirmesi için bkz. Galluzzo, *The Medieval Reception of Book Zeta*, s. 162.

(canlı) ve fasıl (düşünen) konumundaki yüklemeler tanımlanan (insan) ile aynı tabiata tekabül etmektedir. ‘Beyaz insan’ gibi bir arazî birleşimin mahiyeti ve tanımı olmaz çünkü söz konusu yüklemeler iki farklı tabiata denk düşmektedir.⁷² Bu durumun böyle olması, arazî birleşimin iki isim (‘beyaz’ ve ‘insan’) ile ifade ediliyor olduğunda değil, iki farklı tabiatı birleştiriyor olmasındandır. Örneğin, ‘vyz’ ismiyle bilinen bir şeyin tanımının ‘beyaz insan’ olduğunu farz edelim. Bu durumda ‘vyz’yi tanımlayan cins (‘insan’) ve fasıl (‘beyaz’) arasındaki ilişkinin gerçek tanımdaki cins (‘canlı’) ve fasıl (‘düşünen’) ilişkisiyle aynı olmadığı kolayca anlaşılmaktadır. ‘Canlı’ ve ‘düşünen’ hem kendi aralarında hem de tanımlananla birlikte aynı tabiata tekabül ederken, ‘insan’ ve ‘beyaz’ yüklemelerinin tek bir tabiata tekabül ettikleri söylenemez.⁷³ Bu örnekte de görüldüğü gibi, arazî birleşiklerin cevherler gibi tanım ve mahiyete sahip olması söz konusu değildir. Bundan dolayı, bir arazî birleşimin ne olduğunu ortaya koyan ifade (*el-kelime, logos*) gerçek anlamda tanım (*el-haddu’t-tâmm*) olmayıp ancak onun isminin ne anlama geldiğini ve genel olarak ne halde bulunduğunu ortaya koyan bir tasvir mesabesindedir.⁷⁴

İbn Ruşd’ün şerhine bakıldığı zaman, Aristoteles’in hangi varlıkların mahiyete sahip olduğu şeklindeki soruya verdiği ikinci cevap nispeten daha kolay bir şekilde anlaşılabilir. Daha önce belirtildiği gibi, söz konusu cevap cevherlerin öncelikli olarak, diğer varlıkların (arazlar ve arazî birleşikler) ikincil olarak mahiyete sahip olduğunu tespit etmektedir. İbn Ruşd’ün gözünde Aristoteles’in bu ikinci tercihi öz itibarıyla birincisinden çok farklı değildir. Gerçek anlamda mahiyete ve dolayısıyla tanıma (*el-haddu’l-mutlak*) sadece cevher kategorisindeki varlıklar sahipken, diğer kategorilerdeki varlıkların mutlak olarak tanım ve mahiyete sahip olması söz konusu değildir.⁷⁵ Bu açıdan bakıldığında, tanım ve mahiyetin de tıpkı varlık gibi birçok anlamda kullanılabilir. Dolayısıyla varlığın *pros hen* olarak öncelik-sonralık üzere bütün varlıklara nispet edildiği gibi, tanım/mahiyet de aynı şekilde bütün varlıklara nispet edilmektedir (*yukâl ‘alâ envâ’in kesîra bi-takdîm ve-te’hîr*).⁷⁶ Buna göre, öncelikli olarak (*bi-takdîm*) tanım gerçek mahiyete (*el-inniyyetu’l-mutlaka*) sahip olan cevherlere (*el-cevheru’l-muşâr ileyh kâ’im bi-zâtihi*) nispet edilirken, diğer

⁷² *Tefsîr*, s. 792:5-6.

⁷³ İbn Ruşd’ün aynı bağlamdaki ‘elbise’ (*es-sevb*) örneği için bkz. *Tefsîr*, ss. 792:8-795:8. Ayrıca bkz. Galluzzo, *The Medieval Reception of Book Zeta*, ss. 162-164.

⁷⁴ *Tefsîr*, s. 979:6-10.

⁷⁵ *Tefsîr*, s. 800:1-3.

⁷⁶ *Tefsîr*, s. 800:4-8.

kategorilere ikincil olarak (*bi-te'hîr*) nispet edilmektedir.⁷⁷ Bunun sebebi ise cevherlerin mahiyetinin diğer kategorilerin mahiyetine nazaran başka bir durumda (*'alâ ğayri'l-vech*) bulunmasıdır. Yani cevherlerde mahiyet mutlak olarak bulunurken, diğer kategorilerde sınırlı olarak (*bi-takyîd*) bulunmaktadır. Bu nedenle tanımları arasındaki fark da mahiyetleri arasındaki farktan kaynaklı olarak öncelik-sonralık üzere tespit edilmektedir.⁷⁸

Son olarak, İbn Ruşd varlıkların mahiyetleri ile aynı olup olmadığı sorusuna değinerek Aristoteles'in bu bahsin başında sormuş olduğu üç sorunun da açık bir şekilde cevaplandırıldığından emin olmak istemektedir. Böyle yaparak, biraz sonra görüleceği gibi, sûretin şeyin cevherleşme ilkesi olması bakımından araştırılmasında önemli temeller atılmış olmaktadır.⁷⁹ Varlıkların mahiyetleri ile aynı olup olmadığı sorusu ekseninde de İbn Ruşd varlıkları cevherler, arazlar ve arazî birleşikler olarak değerlendirmektedir. Bu meselede de İbn Ruşd ilk olarak arazî birleşiklerin durumunu incelemektedir. Ona göre, arazları itibariyle bir olan (*vâhid bi'l-a'râz*) arazî birleşiklerin oluştuğu yüklem, bu yüklemelerin konusu durumundaki şeyle aynı değildir (*leysset hiye hiye*).⁸⁰ Burada İbn Ruşd yine 'beyaz insan' örneğini kullanışlı bularak 'beyaz insan' olarak ifade edilen varlığın 'mutlak insan'dan başka (*ğayr*) bir şey olduğunu belirtmektedir. Aksi takdirde, eğer 'beyaz insan' ve 'mutlak insan' aynı şey olsaydı, 'insan' ve 'beyaz insan'ın mahiyetleri aynı olurdu.⁸¹ Başka bir ifade ile, daha önce de belirtildiği gibi, arazî birleşiklerin tanımlarında yüklem ve konu (tanımlayan ve tanımlanan) aynı tabiatı paylaşmadığı için 'beyaz insan'ın 'insan' ile aynı olması düşünülemez.⁸² Diğer taraftan, 'insan'ın mahiyetinin 'düşünen canlı' olarak ifade edilmesinde olduğu gibi, cins ('canlı'), fasıl ('düşünen') ve tür ('insan') aynı tabiata tekabül etmektedir. İbn Ruşd'e göre, varlıkların (cevherler, arazlar ve arazî birleşikler) mahiyetleri ile aynı olup olmadığı sorusu, daha önceki soruların çözümünde kullanılan aynı ilke ile cevaplandırılabilir. Buna göre, cins, fasıl ve tür arasındaki ilişkiden yola çıkarak gerçek anlamda mahiyete sahip olan varlıklar sadece cevherler olduğu gibi, aynı nedenden dolayı sadece cevherler mahiyetleri ile aynıdır.⁸³

⁷⁷ *Tefsîr*, s. 800:9-14.

⁷⁸ *Tefsîr*, s. 800: 13-19.

⁷⁹ *Tefsîr*, s. 824:2-5.

⁸⁰ *Tefsîr*, s. 824:14-16.

⁸¹ *Tefsîr*, ss. 824:18-825:3.

⁸² *Tefsîr*, s. 825:11-14.

⁸³ *Tefsîr*, s. 826:16-17. İbn Ruşd söz konusu soruların cevaplanmasında Aristoteles'le paralel bir şekilde Platon'un idealar teorisini kapsamlı bir şekilde eleştirmektedir. *Tefsîr*'in bu bölümünün bu açıdan bir değerlendirmesi için bkz. Galluzzo, *The Medieval Reception of Book Zeta*, ss. 150-153, 173-182.

Buraya kadar aktarmaya çalıştığımız İbn Ruşd'ün değerlendirmelerinin de gösterdiği gibi, mahiyet nosyonu duyulur cevherlerin cevherleşme ilkesi olarak değil, hangi varlıkların mahiyete sahip olduğunu ve mutlak anlamda mahiyete sahip olan varlıkların mahiyetleri ile aynı olduğunu gösterecek biçimde ele alınmıştır. İbn Ruşd'ün mahiyeti öncelikle bu şekilde mantıksal açıdan ele alması, daha sonra mahiyet ve sûretin birlikte ele alınmasına bir hazırlık aşamasını oluşturmaktadır. Aynı sebeple İbn Ruşd'ün buraya kadarki değerlendirmelerinde 'cevher' kavramını 'kategorik' anlamda kullandığı görülmektedir. Ancak ontolojide cevherlerin esas itibarıyla arazların konusu durumundaki birinci cevherler olarak değil, madde-sûret birleşimi olarak ele alındığını belirtilmiştir. Dolayısıyla madde-sûret birleşimi olarak cevherin cevherleşme ilkesi madde olamayacağından yola çıkarak sûretin durumunun incelemeye tabi tutulması gerektiği ima edilmiştir. Nihai olarak şeyin cevhersel karakterinin sûret tarafından oluşturulduğu anlaşılacak olmakla birlikte, hali hazırda mahiyetin mantıksal bir çerçevede tetkik edilmesi bu sonuca nasıl katkıda bulunduğu açık değildir. Bu durum Aristoteles'in anlatım sırası ve konu geliştirme tercihleri ışığında açıklanabilecek olmakla birlikte, İbn Ruşd buradaki araştırmanın alacağı şekli gösterecek biçimde bazı ipuçları vererek okuyucuya yol göstermektedir. Bu doğrultuda, Aristoteles'in ontolojik araştırmanın meyvesi olarak, sûretin duyulur cevherin ilkesi olduğu yönündeki kanaatini *Zeta*'nın sonlarına doğru ertelemesine rağmen, İbn Ruşd sıkça sûretin bu işlevini daha önce ispatlanmışçasına izahatlarında rahatça kullanabilmektedir.

Bir örnek vermek gerekirse, cevherlerin mahiyetleri ile aynı olduğu eksenindeki açıklamalarında Aristoteles bu sonucun duyulur cevherin madde-sûret birleşimi olarak ele alınması durumunda ortaya çıkabilecek problemleri bu aşamada birer *aporia* olarak addederek çözümlenmeyi daha sonraya bırakırken, İbn Ruşd araştırmanın takip eden aşaması ile bir köprü oluşturacak biçimde bazı ön değerlendirmeler yapmaktadır. Bu doğrultuda, cevherlerin mahiyetleri ile aynı olduğunu söyledikten sonra İbn Ruşd madde-sûret nosyonunu takdim ederek 'bir cinse sahip olan sûretler' ile 'bir cinse sahip olmayan sûretler' arasında ayırım gözetmemiz gerektiğini vurgulamaktadır. Birinci gruptakiler 'cevhersel sûretleri' (*es-suveru'l-cevheriyye*) kapsarken, ikinci gruptakiler 'arazî sûretleri' (*es-suveru'l-a'raziyye*) kapsamaktadır.⁸⁴ Hali hazırdaki aşama açısından oldukça kapalı olan bu ifadeler en iyi biçimde önceki değerlendirmeler ışığında anlaşılabilir. Buna göre, 'bir cinse sahip olan sûretler' tanımlarında gerçek cins bulunan sûretler anlamına gelirken, 'bir cinse sahip olmayan sûretler' ise tanımlarında gerçek

⁸⁴ *Tefsîr*, ss. 797:12-798:12.

cinsin bulunmadığı sûretler olarak anlaşılmalıdır. ‘Beyaz insan’ örneğinin de gösterdiği gibi, tanımda cinsin yerini yüklem konusu almaktadır.⁸⁵ Burada sûret, ontolojik araştırmanın sonuçlanmasıyla da anlaşılabilceği üzere, şeyin cevherinin kendisi olup şeyin mahiyeti ile aynıdır.

İbn Ruşd tanım ve mahiyetin mantıksal incelemesini bu şekilde tamamlarken, bundan sonra elde edilen verilerin duyulur cevherin madde-sûret birleştiği olarak ele alınmasıyla hangi sonuçlara ulaşılacağını göstermek istemektedir.

B. 2. 2. Sûret ve Tanım

Duyulur cevherin cevher olmasını sağlayan ilkelerin öncelikle madde ve sûret gibi duyulur cevherin ontolojik unsurları çerçevesinde ele alınması gerektiği doğal karşılanmaktadır. Duyulur cevherin bütün belirlenimlerinin konusu olarak maddenin bu bağlamda ilke olamayacağı hem Aristoteles hem de İbn Ruşd tarafından açıkça belirtilmiştir. Bir farkla ki Aristoteles bunun nedeni olarak maddenin ‘ayrık’ ve *tode ti* (*muşârun ileyh*) olmamasını öne sürerken,⁸⁶ İbn Ruşd, bundan sonraki değerlendirmelerimizle bağlantılı olarak, duyulur cevherin tanımında bulunan yüklemelerin onun maddî yapısından ziyade sûrî yapısıyla ilgili olması gerekçe gösterilmiştir.⁸⁷ Oradaki bağlamda İbn Ruşd’ün bu ifadeleri tam olarak anlaşılacakla birlikte, daha sonra bu hususun yeniden ele alınacağı ve duyulur cevherin cevherleşme ilkesi olarak sûretin neden maddeden daha iyi bir aday olduğu gösterileceği ima edilmiştir.

Daha önceki sayfalardaki değerlendirmelerimize konu olan, İbn Ruşd’ün tanım-mahiyet ilişkisini mantıksal bir çerçeve ele almasını müteakiben bundan sonra tam da bu meseleyi (sûretin hangi şekilde şeyin cevheresel ilkesi olduğu meselesini) açıklığa kavuşturmak üzere tanım-mahiyet nosyonunu yeni bir çerçevede incelemeye tabi tutmak istemektedir. Tanım-mahiyet nosyonunun duyulur cevherin madde-sûret birleştiği olarak ele alınmasıyla şekillenen bu yeni çerçeve, Aristoteles’in şu iki sorusunu tatmin edici bir şekilde cevaplandırılmasını öngörmektedir: (i) Gerçek ve öncelikli

⁸⁵ Bu okuma tarzının hangi şekilde gerekçelendirilebileceği hakkında bkz. Galluzzo, *The Medieval Reception of Book Zeta*, ss. 164-165.

⁸⁶ *Metafizik*, 1029a27-28.

⁸⁷ *Tefsîr*, s. 777:6-13.

anlamda hangi şeyler tanımlanabilir? ve (ii) Madde-sûret birleşği olarak duyulur cevherler bu yeni çerçevede nasıl tanımlanmalıdır?⁸⁸

Hemen fark edildiği gibi, buradaki birinci soru daha önce sorulmuş ve mantıksal bir çerçevede cevaplanmıştır. Oradaki bağlama uygun olarak, arazlar ve arazî birleşiklerin aksine gerçek anlamda tanımlanabilen ve dolayısıyla mahiyete sahip olan sadece cevherler olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Ancak buradaki sorunun hedefinde arazlar ve arazî birleşiklerden ziyade, madde-sûret birleşği olarak duyulur cevherler vardır.⁸⁹ Dolayısıyla şeyin ontolojik unsurları olan madde ve sûretin şeyin tanımındaki rolü mercek altına alınmaktadır. Bu araştırmanın sonucunda şeyin mahiyetinin hangi unsur tarafından (madde veya sûret) teşkil edildiği ve böylece duyulur cevherin cevherleşme ilkesinin kimlik ve karakterinin ortaya çıkarılması öngörülmektedir. Böylece *Zeta*'nın başında 'duyulur cevherin cevheri'nin adaylarından biri olan mahiyetin bu özel bağlamdaki araştırılması tamamlanmış olacaktır. İkinci soruya gelince, onun teşkil ettiği meselenin çözümlenmesinin birinci sorunun cevaplanmasına bağlı olarak gerçekleştirilebileceği görülmektedir. Bundan dolayı, buradaki değerlendirmeler de bu sıra düzenini dikkate alacaktır.

Daha önceki sayfalarda hangi varlıkların tanıma sahip olduğu, yani hangi varlıkların tanımlanabileceği meselesi tartışılırken, cins ve faslın kendi aralarında ve tanımlananla birlikte zâtî bir birlik oluşturması gerektiği şeklindeki ilkeye istinaden gerçek anlamda ve öncelikli olarak sadece cevherlerin tanımlanabileceği görülmüştür. Aynı ilkeden dolayı arazî birleşiklerin ve arazların ancak ikincil anlamda (*bi-te'hîr*) tanım ve mahiyete sahip olduğu gösterilmiştir. 'Beyaz insan' örneğindeki birlik 'düşünen canlı' formülündeki zâtî birlik ile aynı olmayıp arazî bir birlik teşkil etmektedir. Hali hazırdaki yeni çerçevede İbn Ruşd aynı ilkeyi madde-sûret birleşği olarak duyulur cevherlere uygulamaktadır. Buna göre, bu aşamada cevabı aranan soru (Aristoteles'in her iki sorusunu kapsayacak şekilde), madde ve suretten oluşan duyulur cevherin tanımında madde ve sûretin rolünün ne olduğu sorusudur.

Madde-sûret birleşği olarak duyulur cevherler de tanımın öncelikli nesnesi olamazlar çünkü onlar da bir şeyin başka bir şeye hamledilmesi şeklinde analiz edilebilirler. Bu anlamda sûretin maddeye hamledilmesinin gerçek karakteri açık

⁸⁸ Bu soruların Aristoteles'e özgü bir biçimde formüle edilmesini görmek için bkz. *Metafizik*, 1034b20-28.

⁸⁹ *Tefsîr*, ss. 890:8-891:1.

olmamakla birlikte İbn Ruşd'ün şerhlerinde sıkça karşımıza çıkan hususlardan birisidir.⁹⁰ İbn Ruşd bunu şu sözlerle ifade etmektedir:

“Sûret sahibi cevherler (*el-cevher ellezî huve es-sûra lehû*, yani madde-sûret birleşigi olarak duyulur cevher) bir tür tanıma (*hadd bi-nev'in mâ*) sahip olmakla birlikte gerçek tanım (*el-haddu'l-hakîkî*) sahibi değiller. Bunun böyle olması [söz konusu duyulur cevherin] tanımında başka bir şeyin, yani konusunun [maddesinin] ortaya çıkmasından dolayıdır. Gerçek tanımda ise başka bir şeyin ortaya çıkması söz konusu değildir. ...[Başka bir ifade ile], bunun nedeni, başkasında bulunan şeyler (*el-eşyâ' elletî hiye fi ğayrihâ*, yani maddede bulunan duyulur cevherler) başkasında bulunmayan birincil cevherlerin (*el-cevâhiru'l-ûlâ*)⁹¹ tanımlarıyla tanımlanamaz. [Örneğin], nefis bir başkasında bulunduğu (yani madde-sûret birleşigi olan insanın sûreti olarak ele alındığında) gerçek tanım (*el-haddu't-tâmm*) sahibi değildir.⁹²

Bu paragrafın ilk kısmından da anlaşıldığı gibi, daha önce tanımın gerçek ve öncelikli nesnesi olarak değerlendirilen ‘kategorik’ cevherler, kendi içinde madde ve sûret unsurlarına analiz edilebildiğinden dolayı gerçek tanımın nesnesi olamazlar.⁹³ Daha önce arazların ve arazî birleşiklerin de gerçek anlamda tanım sahibi olamayacağı ortaya çıktığına göre, elimizde tanımın gerçek nesnesi olmaya aday sadece kendi başına madde ve kendi başına sûret kalmaktadır. Paragrafın ikinci kısmı doğrudan sûreti işaret etmekle birlikte, az sonra gösterileceği üzere bu mesele, İbn Ruşd tarafından oldukça zor anlaşılır ve dolambaçlı bir yolla tespit edilmektedir. Diğer taraftan maddenin tanımın gerçek nesnesi olamayacağı İbn Ruşd tarafından genellikle aşikâr bir durum olarak addedilmekte ve detaylı bir şekilde tartışılmamaktadır.⁹⁴ Bununla birlikte, bazen İbn Ruşd maddenin kendi başına (*el-'unsur bi-zâtihi*) ele alındığında bilinmeyeceği (*lâ yu'raf*) ve dolayısıyla tanımlanamayacağı, onun bilinmesinin bir sûrete konu olmasıyla (*min kibeli's-sûra*) mümkün olduğunu ifade ederek söz konusu hususu ima eder gibidir.⁹⁵

Sûret kendi başına değerlendirildiğinde, arazlar, arazî birleşikler ve cevherî birleşikler (madde-sûret birleşigi) gibi bir şeyin başka bir şeye yüklem olması

⁹⁰ Sûretin maddeye yüklem olmasının tarzı hakkında bir açıklama için bkz. Galluzzo, *The Medieval Reception of Book Zeta*, ss. 94-95.

⁹¹ Buradaki ‘birincil cevherler’ ifadesi ‘kategorik’ anlamda, yani duyulur tikel cevherler anlamında ele alınmamalıdır. Burada ‘birincil cevherler’, duyulur cevherden cevher olarak anılmayı daha fazla hak eden onun cevherleşme ilkesi konumundaki sûretleri ifade etmektedir. Bu husus bilahare açıklığa kavuşturulacaktır.

⁹² *Tefsîr*, ss. 938:11-939:2.

⁹³ İbn Ruşd'ün daha çok gençlik çağına ait fikirlerini yansıtan *Cevâmi*'e bakıldığında ise tanımın gerçek nesnesi madde-sûret birleşigi olarak duyulur cevherdir; bkz. *Cevâmi*, ss. 56-59.

⁹⁴ Kısa bir değerlendirme için bkz. *Cevâmi*, ss. 53-54.

⁹⁵ Bir örnek için bkz. *Tefsîr*, s. 913:7-10.

doğrultusunda analiz edilemediği için İbn Ruşd tarafından tanımın gerçek nesnesi olarak bir tetkike tabi tutulmaktadır. Ancak sûret bu açıdan ele alındığında, onun tanımının maddeye herhangi bir şekilde göndermede bulunması bu konumuna halel getirebilir. Sûret, madde-sûret birleşği olan duyulur cevherde maddeye 'yüklemlendiği' için onun durumu arazlar gibi olur. Yani arazlar cevherin yüklemi olarak tanımlarında cevher ortaya çıktığından dolayı gerçek tanım nesnesi olamazlar. Diğer taraftan eğer sûretin tanımı hiçbir şekilde maddeye göndermede bulunmazsa, o zaman bir anlamda maddenin yüklemi olmakla birlikte, sûretin mahiyeti maddeden bağımsız olarak ortaya çıkmaktadır.⁹⁶

Bir şey hakkında konuşurken onu sadece sûret olarak veya madde-sûret birleşği olarak iki şekilde tasavvur etmek mümkündür. Örneğin, sadece bir sûret olarak heykelden bahsedilebildiği gibi, madde-sûret birleşği olarak heykelden de bahsedilebilir.⁹⁷ Dolayısıyla bir şeyi madde-sûret birleşği olarak tasavvur ettiğimizde madde onun bir parçası iken, sadece sûret olarak düşünüldüğünde madde onun bir parçası olmaz.⁹⁸ Buna paralel olarak, bir şey madde-sûret birleşği olması itibariyle tanımlandığında tanımında madde bilfiil olarak ortaya çıkarken, sûretin tanımında maddeye yer yoktur; daha doğrusu bilkuvve olarak bulunmaktadır. Örneğin, bakırdan yapılan bir heykelin tanımında maddesi (bakır) yer alırken, heykel suretinin tanımında madde yer almamaktadır.⁹⁹ İbn Ruşd'ün bu değerlendirmelerinden yola çıkarak, arazî ve cevherî birleşiklerin tanımları olmasına rağmen, gerçek anlamda tanımın nesnesi ve mahiyetin sahibi olarak ancak sûret addedilebilir. Bunun böyle olması, diğer şeylerin (arazlar, arazî ve cevherî birleşikler) tanımları biri diğerine bir şekilde hamledilebilen parçalardan oluşurken, sûretin tanımının sadece sûretin parçalarından oluşmasından kaynaklanmaktadır. En önemlisi de varlıkta olduğu gibi, tanım ve mahiyet nosyonunda da *pros hen* ilişkisinin geçerli olduğu göz önünde getirildiğinde, madde-sûret birleşği olarak duyulur cevherin tanıma sahip olması ancak sûretin tanıma sahip olması ile mümkün olduğu anlaşılmaktadır.¹⁰⁰

İbn Ruşd'ün gözünde bu hususun daha iyi bir şekilde anlaşılması, sûrî parçalar (*el-eczâ'u's-sûriyye*) ile madde-sûret birleşğinin (*el-mucteme' mine's-sûra ve'l-mâdde*)

⁹⁶ *Tefsîr*, s. 1028:14-15.

⁹⁷ *Tefsîr*, ss. 896:15-897:2.

⁹⁸ *Tefsîr*, s. 897:2-4.

⁹⁹ *Tefsîr*, s. 897:10-11.

¹⁰⁰ *Tefsîr*, s. 979:6-10.

parçaları arasındaki farkın ortaya konulması ile sağlanmaktadır.¹⁰¹ İbn Ruşd'ün burada madde-sûret birleşiminin parçaları ile şeyin maddî unsurlarını kastettiği görülmektedir.¹⁰² Şeyin maddî ve sūrî parçaları arasındaki farkı ortaya koymak, birçok farklı maddede bulunabilen bir sūrî ile örneklemek daha elverişlidir. Böylece, 'daire' örneğinde olduğu gibi, sūrînin bulunduğu maddeden zihinde 'ayrıştırılması' daha kolay olur. 'Daire' sūrîni bazen taşa, bazen bakırda, bazen de ahşapta bulunabilir.¹⁰³ Bu maddelerden hiçbirinin sūrîni olarak 'daire'nin bir parçası olmadığı kolayca anlaşılmaktadır.¹⁰⁴ Diğer taraftan, her zaman tek bir maddede bulunan tabîî cevherlerde maddî unsurların sūrîne dâhil olmadığına anlaşılmaması daha zor olmakla birlikte, onlardaki durum da 'daire' örneğindeki durum gibidir. İbn Ruşd'ün ifadesiyle:

“Daire [şekli] sadece bakırda bulunuyor olsaydı, bu durum bakırın 'daire'nin sūrîni veya onun bir parçası olmadığı' anlaşılmasına mani olmazdı.”¹⁰⁵

İbn Ruşd böylece tanımın öncelikli nesnesi olarak sūrîni tespit ettikten sonra, bu sonucun madde-sūrîni birleşimi olarak duyulur cevherin tanımlanması üzerinde nasıl bir etkisi olduğunu vuzuha kavuşturmak istemektedir. Sūrîni ve madde-sūrîni birleşimi olarak duyulur cevher İbn Ruşd açısından iki farklı tanım nesnesi olarak değerlendirilmektedir. Bu ayırımı dikkat çekmek için İbn Ruşd suretten genelde 'gerçek anlamda tanıma sahip olan' (*lehû el-haddu'l-hakîkî*) diye bahsetmektedir.¹⁰⁶ Ayrıca sūrîni ve birleşik arasındaki ayırımı İbn Ruşd bazen 'tanımında madde ortaya çıkan' (birleşik) ve 'tanımında madde ortaya çıkmayan' (sūrîni) olarak dile getirmektedir.¹⁰⁷ Bu ifadelerin de işaret ettiği gibi, madde birleşiminin bir unsuru olmakla birlikte, sūrînin bir parçasını oluşturmadığından sūrînin tanımına dâhil olması beklenmemektedir. Diğer taraftan madde, birleşimin bir parçası olarak onun tanımında yer alması da doğal karşılanmaktadır.

Ancak bu noktada şöyle bir problemle karşı karşıya gelinmektedir: Bu bölümün başından itibaren açıkça ortaya çıktığı gibi, ontolojide tanım/mahiyetin araştırılması şeyin (duyulur cevherin) cevhersel karakterinin açıklanması yönündendir. Duyulur cevherin madde-sūrîni birleşimi olarak ele alındığı düşünüldüğünde, öncelikli anlamda tanım nesnesi sūrîni olduğuna göre ve bundan dolayı şeyin mahiyetini oluşturduğuna

¹⁰¹ *Tefsîr*, s. 919:9-13.

¹⁰² *Tefsîr*, s. 920:9-13.

¹⁰³ *Tefsîr*, s. 920:11-14.

¹⁰⁴ *Tefsîr*, s. 920:15-19.

¹⁰⁵ *Tefsîr*, s. 921: 5-7.

¹⁰⁶ *Tefsîr*, s. 938:11-14 vd..

¹⁰⁷ *Tefsîr*, s. 898:4-7.

göre, hangi anlamda duyulur cevherin tanımı maddeye göndermede bulanabilir? Daha açık bir şekilde, ontolojide tanımlanmaya çalışılan ve mahiyeti ortaya koyulmaya çalışılan şey her zaman madde-sûret birleşigi olarak duyulur cevherdir. Çünkü duyulur cevherler, ontolojide kendi başına var olan yegâne varlıklar olarak addedilmektedir. Bununla birlikte, duyulur cevheri tanımlamak onun mahiyetini ortaya koymaktır ve duyulur cevherin mahiyeti onun suretinden veya sûrî parçalarından oluşmaktadır. Yani her ne kadar İbn Ruşd zaman zaman sûret ve birleşikten iki farklı tanım nesnesi olarak bahsetse de sûretin kendi başına kâim bir varlık olmadığı, aksine duyulur cevherin sûreti olduğu unutulmamalıdır. Başka bir ifade ile, sûretin varlıksal olarak maddeden (ve dolayısıyla birleşikten) ayrıştırılması mümkün olmayıp bu işlem zihinsel bir sürece işaret etmektedir.¹⁰⁸ Buna göre, sûretin tanımı birleşikten bağımsız bir varlığın tanımı olmayıp birleşigin tanımının kendisidir:

“Mahiyet, ‘Nedir?’ (*mâ huve*) sorusunun cevabını oluşturan şeyler sayısınca birçok anlamda kullanılmaktadır. ...Öncelikli olarak (*bi-nev'in mutekaddem*) mahiyetin delâlet ettiği şey cevherin ve kendi başına var olan tikel şeyin tanımıdır (*el-hadd li'l-cevher ve li-hâza's-şey el-muşâr ileyh a'nî el-kâ'im bi-zâtihi*).”¹⁰⁹

Bu perspektiften bakıldığında, İbn Ruşd tarafından duyulur cevherlerin tanımlarında maddenin ortaya çıktığını ifade etmesi,¹¹⁰ şeyin sûrî yapısını ilgilendiren gerçek tanım (*el-haddu'l-hakîki*) itibariyle anlaşılmalıdır. Daha önce belirtildiği gibi, madde-sûret birleşigi olarak duyulur cevher ancak ‘bir tür’ (*bi-nev'in mâ*) tanıma sahip olup gerçek tanıma (*el-haddu'l-hakîki*) sahip değildir.¹¹¹ Dolayısıyla bir duyulur cevherin tanımında maddenin ortaya çıkması, o tanımın şeyin gerçek mahiyetini ifade edecek şekilde tasarlanmadığına, daha çok şeyin suretinin hangi maddede bulunduğu tasvir eden bir söz niteliğinde olduğuna işaret etmektedir.¹¹² İbn Ruşd’un şu sözleri de bu hususu vurgulamaktadır:

“Sûret, sûret sahibinin mahiyeti bakımından (*'alâ zi's-sûra min tarik mâ huve*), ona zâtî olarak yüklem olur [hamledilir] ve bu anlamda sûret şeyin cevheresel mahiyetini (*mâhiyyetuhû el-cevheriyye*) bildirir. Madde ise madde sahibine bizatihi yüklem olarak gerçek anlamda yüklem (*hamlen*

¹⁰⁸ *Tefsîr*, s. 1028:17-19.

¹⁰⁹ *Tefsîr*, s. 800:7-12. Ayrıca bkz. ss. 898:4-892:13. Sûretin tanımının aynı zamanda birleşigin tanımı olduğu hakkında daha detaylı açıklamalar için bkz. Galluzzo, *The Medieval Reception of Book Zeta*, s. 202; di Giovanni, “Averroes’ Notion of Primary Substance,” ss. 58-59.

¹¹⁰ Örneğin, bkz. *Tefsîr*, s. 905:8-12 vd.

¹¹¹ *Tefsîr*, s. 938:11-939:2.

¹¹² *Tefsîr*, s. 979:6-10. Daha detaylı bir tartışma için bkz. Galluzzo, *The Medieval Reception of Book Zeta*, s. 205-206.

sâdikan) olmaz. Buna göre, heykel [mahiyeti itibariyle] bakır olmadığı gibi, insan da et değildir...”¹¹³

“...bundan dolayı tanımında maddenin bulunduğu şeylerin maddî parçaları (*el-eczâ'u'l-'unsuriyye*) bir bakımdan (*min cihetin*) cevherin bir parçası iken, diğer bakımdan cevherin bir parçası değildir. [Cevher] madde-sûret birleşigi (*el-mucteme' mine's-sûra ve'l-'unsur*) olarak düşünüldüğünde [madde] cevherin bir parçası iken, [cevher] gerçek tanıma (*el-haddu'l-hakîkî*) sahip olan sûret olarak düşünüldüğünde [madde] onun bir parçası değildir.”¹¹⁴

İbn Ruşd'ün bu ifadelerinden de anlaşıldığı gibi, sûret kendi başına değerlendirildiğinde tanımın gerçek ve öncelikli nesnesi olarak duyulur cevherin mahiyetini oluşturmaktadır.¹¹⁵ Bu yönüyle sûret, kendi başına bir cevher olarak duyulur cevherin cevherleşme ilkesini oluşturmaktadır. Başka bir ifade ile, duyulur cevherin ‘cevheri’dir.¹¹⁶ Bundan dolayı, madde-sûret birleşigi olarak duyulur cevherin bir mahiyete sahip olması, bir sûrete sahip olması ile açıklanmaktadır. Daha önce sorduğumuz iki soruyu cevaplayacak olursak, tanımın gerçek ve öncelikli nesnesini sadece sûret oluşturmakta ve madde-sûret birleşigi olarak duyulur cevherin tanımını da bu tanımın kendisidir:

“Sûret ve madde arasındaki farka gelince, [sûret], sûret sahibinin mahiyeti bakımından ona zâtî olarak yüklenen şeydir (*es-sûra hiye elletî tuhmel bi-zâtihâ 'alâ zi's-sûra min tarik mâ huve*) ve bu yönüyle onun [sûret sahibinin, yani duyulur cevherin] cevhersel mahiyetini (*mâhiyyetehû el-cevheriyye*) bildirir. Madde ise madde sahibine zâtî olarak yüklenmek bir yana onun gerçek anlamda yüklemi olmaz (*ve emme'l-'unsur fe-leyse yuhmel 'alâ zi'l-'unsur hamlen sâdikan fadlan 'alâ en yuhmel 'aleyhi bi-zâtihî*).”¹¹⁷

Böylece sûretin, tanımın gerçek nesnesi olarak duyulur cevherin cevherleşme ilkesini oluşturduğu açığa çıkmış bulunmaktadır. *Eta* kitabının şerhine başlarken İbn Ruşd, burada detaylı bir şekilde anlatmaya çalıştığımız *Zeta* araştırmasının bu noktadaki sonucunu özlü bir şekilde şöyle dile getirmektedir:

“Tanımın delalet ettiği şey cevher olduğuna göre ve tanım da sûrete delalet ettiğine göre sûret cevherdir.”¹¹⁸

Şeyin cevherleşme ilkesinin ortaya çıkarılması noktasında şimdiye kadar yapılmış olan değerlendirmeler İbn Ruşd'ün düşüncesinde sûretin varlık ve tanım

¹¹³ *Tefsîr*, s. 897:15-19.

¹¹⁴ *Tefsîr*, s. 900: 8-12.

¹¹⁵ *Tefsîr*, s. 836:11-14, 897:1-5.

¹¹⁶ Benzer değerlendirmeler için bkz. *Tefsîr*, s. 759:3-4, 761:16-18, 780:15-17.

¹¹⁷ *Tefsîr*, s. 897:15-18.

¹¹⁸ *Tefsîr*, s. 1035:8-9.

açısından hem maddeye hem de madde-sûret birleşğine öncel olduğu göstermeyi hedeflemektedir. Duyulur cevherin madde ve suretten oluştuğu düşünüldüğünde, madde ve sûretin de bir anlamda cevher olması gerektiği anlaşılmaktadır. ‘Kategorik’ anlamda cevher, onun dışındaki varlıkların (arazlar) illeti olmasından dolayı ‘cevher’ olduğu gibi, ontolojide ‘kategorik’ cevherin illeti olan şey de ‘cevher’ olarak addedilmektedir. Buna göre, ‘kategorik’ cevher ontolojide madde-sûret birleşği olarak ele alındığı için bu iki unsurun (madde ve sûret) da cevher olması gerektiği açığa çıkmaktadır.¹¹⁹ Durum böyle olunca asıl soru, bunlardan hangisinin (madde-sûret-birleşik) öncelikli olarak cevher/varlık olduğu sorusudur.¹²⁰

Duyulur cevherlerin madde-sûret birleşği olarak analiz edilmesi bizi, tabii varlıklarda fiziksel yapıları itibariyle madde ve sûretin eşit derecede önemli ilkeler olduğu fikrine götürebilir. Madde ve suretten oluşan duyulur cevherlerin var olmak için metafiziksel anlamda sûrete muhtaç oldukları gibi maddeye de muhtaç oldukları düşünüldüğünde, Aristoteles ontolojisinin bu şekilde anlaşılmasında şaşırtıcı bir durum yoktur. İbn Ruşd’ün kendisi de tabii olgular ve süreçlerin açıklanmasında maddenin önemli bir role sahip olduğunu teslim etmektedir. Bununla birlikte metafiziksel araştırmalarda maddenin önem ve işlevi sûretin önem ve işlevinin yanında ikinci planda kalmaktadır. Tümel sûretin tikelleşmesinde maddenin zorunlu olarak bulunması gerektiği doğru olmakla birlikte, maddenin kendi varlığı nihai olarak sûretin varlığı ile açıklanmaktadır.¹²¹ Benzer bir durum sûret ve birleşik arasındaki ilişki için de geçerlidir:

“Madde bilkuvve, sûret ise bilfiil varlık olduğu için (*li-kevni’l-heyûlâ mevcûde bi’l-kuvve ve’s-sûra mevcûde bi’l-fi’l*) sûret maddeden varlık bakımından öncel (*mutekaddim fi’l-vucûd*) ve varlığa [varlık olarak görülmeye] daha layıktır (*ve ekseru fi bâbi’l-huviyye*). [Sûret] ayrıca birleşğe de bu iki açıdan önceldir (*mutekaddime eydan ‘ale’l-murekkeb min kileyhmâ*) çünkü birleşğin her iki durum açısından bilfiil olarak var olması sûret sayesinde (*min kibeli’s-sûra*). ...Sûretin maddeye öncelik tarzı (*el-cihe elletî sâret es-sûra bihâ mutekaddime ‘ale’l-heyûlâ*) sûretin birleşğe olan öncelik tarzı ile aynıdır (*bi-‘aynihâ*). ...Madde ve suretten oluşan birleşik cevher olduğuna göre ve sûret birleşğe öncel olduğuna

¹¹⁹ *Tefsîr*, ss. 1028:7-1029:10.

¹²⁰ Aristoteles tarafından ‘öncelikli olarak varlık’ kavramı *prôte ousia* şeklinde ifade edilmektedir; bkz. *Metafizik*, 1029a30-34, 1042a26-32 vd.

¹²¹ *Tefsîr*, s. 769:16-18. Daha detaylı bir değerlendirme için bkz. di Giovanni, “Averroes’ Notion of Primary Substance,” ss. 60-61. Her ne kadar sûret veya en azından maddede bulunan sûretler maddeden ayrı olarak reel bir varlığa sahip değilse de maddenin varlığının teleolojik bir biçimde açıklanması sûretin öncelikli olarak varlık şeklinde değerlendirilmesi ile yakından irtibatlıdır. Bu husus bundan sonraki başlıklar altında bilfillik-bilkuvvelik tartışmasının dâhilinde daha ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

göre, sûret ‘cevherlik’ ismine birleşikten daha layıktır (*fe’s-sûra ehakku bi-ismi’l-cevheriyye mine’l-murekkeb*).”¹²²

“Duyulur cevherlerin üç tane, yani madde, sûret ve bu ikisinin birleşği olduğu ortaya çıkınca birisi şöyle bir soru sorabilir: Duyulur cevherler madde ve suretten birleşik olduğuna göre, ‘cevher’ ismi bunlardan hangisine delalet etmektedir; maddeye mi, sûrete mi yoksa bunların toplamına mı? Açıktır ki en yaygın olarak (*fi’l-eşher*) cevher ismi ikisinin toplamına delalet etmektedir. [Diğer taraftan cevher ismi] her ne kadar bazen sûret bazen de birleşik için kullanılsa da birleşğin varlığı sûrete sahip olması ile olduğundan (*innemâ el-vucûd lehû min haysu huve murekkeb bi’s-sûra*) bu kullanımın öncelik-sonralık üzere olduğu anlaşılmaktadır. [Cevher isminin] bu iki delaleti arasında bir karşılaştırma yaptığımız zaman, birleşğe olan delaletinin zaman bakımından öncel varlık bakımından sonra olduğu, sûrete olan delaletinin ise zamansal olarak sonra geldiği fakat varlık bakımından öncel olduğu açığa çıkmaktadır. [Bunun böyle olması] halkın (*el-cumhûr*) tikel cevherleri genelde bu şekilde tafsil etmemesinden kaynaklanmaktadır.¹²³

Görüldüğü gibi İbn Ruşd için cevher isminin farklı anlamlarının yanında ‘öncelik’ nosyonu için de benzer bir durum söz konusudur. Bazı cevherler varlık bakımından öncel iken, diğer bazıları zaman veya bilgi bakımından önceldir. Birleşğin cevher olması zamansal olarak suretten önce idrak edilmesinden kaynaklanırken, sûretin birleşğin cevherleşme illeti olarak idrak edilmesi ancak uzun bir metafiziksel araştırmanın tamamlanmasıyla mümkün olmaktadır. Sûretin cevher olarak varlıktaki bu önceliği ise genelde sıradan insanların idraklerinin konusu olmamaktadır.¹²⁴

Bu bahsi kapatmadan önce, İbn Ruşd’ün önemli olarak addettiği bir hususu daha ele almamız gerekmektedir. Bu husus, hali hazırdaki çerçevede yeniden ele alınması gereken tanımın (ve dolayısıyla mahiyetin) birliği hususudur. Şimdiye kadar yapılan değerlendirmeler ışığında bir şeyin gerçek anlamda ve öncelikli olarak tanımlanabilirliği onun belli bir birlik ve ‘basitlik’e sahip olmasına bağlı olduğu görülmüştür. Öncelikli olarak tanım nesnesi olan sûret, biri diğerine şu veya bu şekilde hamledilebilen farklı unsurlardan oluşmadığı anlamda ‘basit’ sayılmaktadır. Diğer taraftan her tanım başta cins ve fasıl olmak üzere birden fazla parçadan oluşmaktadır.¹²⁵ Tanımdaki bu çokluğun

¹²² *Tefsîr*, s. 770:6-14.

¹²³ *Cevâmî*, ss. 57-58. Benzer bir değerlendirmeler için bkz. *Tefsîr*, s. 761:5-15, 823:10-14.

¹²⁴ Bu meselenin benzer bir açıdan değerlendirilmesi için bkz. di Giovanni, “Averroes’ Notion of Primary Substance,” ss. 61-63. Öncelik-sonralık kavramlarının farklı anlamlarda kullanılması hakkında daha detaylı açıklamalar için bkz. *Tefsîr*, ss. 570:9-577:12; *Cevâmî*, ss. 26-27. Cevher kavramının teşkiki kullanımının açıklanması hakkında bkz. *Tefsîr*, ss. 564:9-567:1; *Cevâmî*, ss. 11-12.

¹²⁵ *Tefsîr*, s. 891:2-3. Sûretin bu anlamdaki basitliği aynı zamanda onun, duyulur cevher gibi daha öncel unsurlara (madde ve sûret) analiz edilememesini ifade etmektedir. Daha ayrıntılı açıklama için bkz. Galluzzo, *The Medieval Reception of Book Zeta*, ss. 183-184.

tanım nesnesinin ‘basit olması ile nasıl uzlaştırılacağı meselesi gündeme gelmektedir.¹²⁶ Buna göre, tanımın birçok parçadan oluşması ile temsil ettiği birlik arasındaki ilişki nasıl kurgulanmalıdır?¹²⁷

İbn Ruşd bu problemin çözümünü, şimdiye kadar yaptığı gibi, cins ve bir fasıldan oluşan en temel tanım şekli ekseninde ortaya çıkarmaya çalışmaktadır. Bu satırlarda, ‘İnsan, iki ayaklı canlıdır’ şeklindeki tanım bir örneklem olarak takdim edilmektedir.¹²⁸ Bu doğrultuda soru şu şekilde sorulabilir:

“...’insan’ın tanımı, ‘iki ayaklı canlı’ olarak düşünülürse, tanımda ‘canlı’ ve ‘iki ayaklı’ şeklinde iki anlam (*ma'nâ*) bulunduğu halde, ‘insan’dan hangi anlamda ‘çok’ (*kesîr*) yerine ‘bir’ olarak bahsedebiliriz?”¹²⁹

İbn Ruşd öncelikle cins (‘canlı’) ve fasılın (‘iki ayaklı’) aynı tabiata delalet ettiğini belirterek buradaki cins-fasıl ilişkisinin ‘beyaz insan’ örneğindeki cins-fasıl ilişkisine benzemediğini yeniden vurgulamaktadır.¹³⁰ Dolayısıyla ‘beyaz insan’ örneğindeki gibi cins-fasıl arasındaki ilişki cevher-araz arasındaki ilişki kabilinden değildir. Aynı şekilde cinsin birbirine zıt fasıllar (örneğin, yürüyen-uçan) aracılığıyla taksim edildiği düşünülürse, bir cinsin aynı zamanda zıtların konusu olması imkânsız olduğundan, fasılların cinsin arazı olarak tasavvur edilmesi yanlıştır.¹³¹ Ancak İbn Ruşd burada biraz farklı bir noktaya işaret etmek istemektedir: Tanımın nesnesi bir ve basit olmasına rağmen, tanımın birden fazla ‘anlam’ı içermesinin gereği nedir? Başka bir ifade ile, basit bir şeyin tanımı basit olmak durumunda olup tanımın parçalarını bir şekilde ‘bir’e indirgemek mümkün müdür?¹³² Yani kendi aralarında ve tanımın nesnesi ile zâfî bir birlik içinde olsalar dahi, cins ve fasılın oluşturduğu tanımdaki çokluk hala açıklanmaya muhtaçtır.

Bu meseleyi açıklığa kavuşturmak için İbn Ruşd cinsin birden fazla fasıl ile taksim edilmesini öngören (*‘alâ kadri’l-kism*) daha karmaşık bir tanım modeli ile işe başlamaktadır (C+F ¹³³ İbn Ruşd’ün buradaki argümanı iki adımdan oluşmaktadır. Birinci adımda, cins ve bir dizi fasıldan oluşan tanım, fasılların sayısından bağımsız olarak tek cins-tek fasıl (C+F) formülüne indirgenmektedir.

¹²⁶ *Tefsîr*, s. 937:6-10, 950:2-5.

¹²⁷ *Tefsîr*, s. 947:3-9.

¹²⁸ *Tefsîr*, s. 945:1-2.

¹²⁹ *Tefsîr*, s. 945:4-7. Ayrıca bkz. *Cevâmî*, s. 39.

¹³⁰ *Tefsîr*, s. 945:9-14.

¹³¹ *Tefsîr*, s. 946:1-3.

¹³² *Tefsîr*, s. 947:3-9.

¹³³ *Tefsîr*, s. 950:6-7.

Buradaki fasıl taksimin son halkası olarak ilk cinsten en uzak, türe en yakın olan fasıldır. İkinci adımda İbn Ruşd cinsin tanımdan çıkarılmasıyla tanımın sadece son fasıldan oluştuğunu göstermek istemektedir.¹³⁴

1. Adım: İlk cinsten (*el-cinsu'l-evvel*) başlayarak fasıllar aracılığıyla (*bi-fasli faslihî*) yapılan taksimlerle alt cinslere ulaşılmaktadır.¹³⁵ Örneğin, C+F

şeklindeki tanımda, C+F ve C+F

Buna göre C+F

şekilde bir dizi fasıl içeren her tanım 'tek cins-tek fasıl' (C+F) formülüne indirgenebilmektedir.¹³⁶ Burada C, son fasıl (*el-faslu'-ahîr*) hariç bütün cins ve fasılları içerirken, F sadece son faslı temsil etmektedir. Bu indirgeme prosedürü ise ancak doğru bir şekilde yapıldığında geçerli sayılmaktadır. İbn Ruşd'ün 'faslın sadece kendi faslıyla taksimi' (*bi-fasli faslihî*) şeklinde tabir ettiği bu indirgeme prosedürü ancak faslın, cinsin zâtî faslı olmasıyla geçerlilik kazanmaktadır.¹³⁷ İndirgeme süreci cinsin zâtî özellikleri bakımından taksimi ile devam ettiği sürece sonra gelen fasıl öncekileri, en sonundaki fasıl ise bütün önceki fasılları ve cinsleri tazammun ediyor olacaktır. Böylece tanım nihai olarak C+F şeklini almaktadır.¹³⁸

2. Adım: İbn Ruşd bu şekilde son faslın bütün önceki fasılları bilkuvve olarak içinde barındırdığını gösterdikten sonra, tanımdan cinsin çıkarılabileceğini göstererek tanımın sadece son fasıldan oluştuğunu ve tanımın nesnesi gibi basit olduğunu ortaya koymak istemektedir. Burada söz konusu olan tanım sûretin tanımı olduğundan İbn Ruşd tarafından cins-fasıl ilişkisi, madde-sûret ilişkisi ile kurulan bir analogi ile anlatılmaktadır. Buna göre, madde-sûret birleşigi olarak şeyin cevheri sûret olduğu gibi, cins-fasıl birleşigi olarak tanımda fasıl sûret mesabesindedir. Cins ise sûretin (fasıl) maddesi olarak tanımın bir parçasıdır. Bu nedenle cins tanımın bilkuvve parçası iken, fasıl tanımın bilfiil parçasını oluşturmaktadır.¹³⁹ Mesele bu şekilde ortaya konulduğu

¹³⁴ *Cevâmi'*, ss. 61-62.

¹³⁵ *Tefsîr*, s. 954:1-4. Örneğin, 'canlı' cinsi önce 'ayaklılar' ve 'ayaksızlar' diye ayrılır, daha sonra 'ayaklılar' alt cinsi 'iki ayaklılar' ve 'çok ayaklılar' diye taksim edilir vb. Bu şekilde devam eden süreçte tanım birçok fasıla sahip olmaktadır; bkz. *Tefsîr*, s. 945:4-9.

¹³⁶ *Tefsîr*, s. 951:3-13.

¹³⁷ Örneğin, 'canlı' cinsinin ilk faslını 'iki ayaklı' olarak tasavvur edelim. Bu durumda 'iki ayaklı' olarak alt cinsin 'tüylü' ve 'tüysüz' şeklinde taksim edilmesi doğru değildir. Yani 'tüylü-tüysüz' taksimi 'ayaklar'ın zâtî özelliklerinden olmadığından bu taksim geçersiz sayılmaktadır. Buna göre, 'iki ayaklı' cinsinin taksimi 'toynaklılar-parmaklılar' şeklinde olması daha isabetlidir; bkz. *Tefsîr*, ss. 954:11-955:8.

¹³⁸ *Tefsîr*, s. 951:14-15.

¹³⁹ *Tefsîr*, ss. 951:18-952:7. İbn Ruşd'de cinsin madde olarak ele alınması hakkında daha detaylı bir değerlendirme için bkz. Matteo di Giovanni, "Averroes on the Doctrine of Genus as Matter," *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale* 15 (2004), ss. 278-282; Galluzzo, *The Medieval Reception of Book Zeta*, ss. 216-218.

zaman, tanımın sadece tek bir parçası (son fasıl) bulunurken, cins ve öncel fasıllar tanımın gerçek parçalarından sayılmamaktadır.

İbn Ruşd'e göre söz konusu cins-fasıl ilişkisi farklı şekillerde de ortaya konulabilir. Örneğin, başka bir perspektiften bakıldığında cins ve fasıl da sûret olarak ele alınabilir. Bu durumda cins 'genel sûret' (*es-sûratu'l-âmm*), fasıl ise 'özel sûret' (*es-sûratu'l-hâssa*) olarak örneklendirilebilir.¹⁴⁰ Dolayısıyla cins-fasıl ilişkisi, madde-sûret veya genel sûret-özel sûret şeklinde ifade edilmiş olsun burada üstünde durulan husus sûrete yakınlığı bakımından fasılın her hâlükârda cinsten önce gelmesidir.

Görüldüğü gibi, İbn Ruşd'ün gözünde tanım çokluk içinde görünmesine rağmen tek bir şeyden (son fasıl) oluşmaktadır. Cins ise son fasılın maddesi olarak tanımın bilkuvve unsurudur. Dolayısıyla tanımdaki çokluk bilkuvve, birlik ise bilfiil olarak tezahür etmektedir.¹⁴¹ Ontolojide şeyin cevherleşme ilkesi olarak sûretin tanımı son fasla indirgendiğinde, bu son fasılın sûretin kendisi ile aynı olduğu yani onun mahiyetini oluşturduğu açıkça anlaşılmaktadır.¹⁴² Buna göre tanımın gerçek nesnesinin öncelikli anlamda mahiyete sahip olması ve mahiyeti ile aynı olması kriterleri yerine getirilmiş olmaktadır.

B. 2. 3. Tümel ve Sûret

Zeta 13'ün başında Aristoteles şeyin cevheri olma bakımından listelenen dört adaydan ikisi (konu ve mahiyet) ile ilgili araştırmanın tamamlandığını ve *Zeta*'nın kalan bölümünde diğer iki aday olan tümel ve cinsin bu özel bağlamda ele alınacağını belirtmektedir.¹⁴³ *Zeta*'nın 13-16 bölümlerini kapsayan bu yeni araştırma ağırlıklı olarak tümeler üzerinde odaklanmakla birlikte cinsi de sıkça değerlendirmeye dâhil etmektedir. Örneğin, *Zeta* 13'te tümelerin cevher olmadığı yönündeki argümanlar aynı zamanda cins için de geçerli sayılmaktadır; *Zeta* 14 cinsin platonik kavramsallaştırmasını hedef tahtasına oturturken, *Zeta* 16 ise Platonistler tarafından en yüksek cinsler olarak görülen Varlık ve Bir'in bu özel anlamda cevher olamayacağını göstermeyi amaçlamaktadır.¹⁴⁴

¹⁴⁰ *Tefsîr*, s. 919:15-18, 953:13-14.

¹⁴¹ *Tefsîr*, s. 956:2-8; *Cevâmî*', ss. 54-55.

¹⁴² *Tefsîr*, s. 944:3-7.

¹⁴³ *Metafizik*, 1038b1-6.

¹⁴⁴ *Eta* 1'de Aristoteles *Zeta*'nın tümeler araştırmasını özetlerken tümelerin cevher olamayacağına ilişkin argümanların cins için de geçerli olduğunu bir kere daha hatırlatmaktadır; bkz. *Metafizik*, 1042a15-16.

Benzer bir şekilde söz konusu bölümün şerhinde İbn Ruşd de bir taraftan tümeller problemini ağırlıklı olarak Platon'un idealarının şeyin cevheri olamayacağını göstermek üzere ele alırken, diğer taraftan Aristoteles'in gündeminden ayrılarak tümeller araştırmasının şeyin cevheri olarak sûretin durumunun daha iyi bir şekilde anlaşılmasında da etkili olduğunu belirtmektedir. Tümeller tartışmasına bir giriş niteliğindeki İbn Ruşd'un şu sözleri bu hususu ifade etmektedir:

“Bu araştırma [ontoloji] ile talep edilen, bir konuda olmayan ve bir konu hakkında söylenmeyen (*lâ fi mevdû' ve lâ 'alâ mevdû'*) birinci cevherlerin (madde-sûret birleşimi olarak cevherlerin) ilkeleri olunca, maddenin cevher olduğu açığa çıktıktan sonra¹⁴⁵ sûretin cevher olup olmadığı araştırılmasına geçilmiştir. [Sûret hakkında] bu araştırmaya [Aristoteles] tanımların delaletleri ile başlamıştır. Tanımın delâlet ettiği şeyin, şeyin cevheri olduğu ve tanımların tikellere yüklem olan tümellerden olduğu anlaşılınca [Aristoteles] tümellerin delâlet ettiği tikellerin şeyin cevheri olduğu gibi, tümellerin de şeyin cevheri olup olmadığını araştırmaya koyulmuştur. Bütün bunlar, tikel cevherin sûretlerinin (*suver eşhâsi'l-cevher*) cevher olduğu ve tikel cevherde, olduğu madde ve tikel suretten (*es-sûratu'l-cuz'iyye*) başka cevher olmadığının gösterilmesi açısından zorunludur (*ed-darûrî*).”¹⁴⁶

Görüldüğü gibi, İbn Ruşd açısından ontolojide tümellerin araştırılması iki farklı hususu bir araya getirmektedir. Birinci olarak, tümellerin ele alınması *Zeta*'nın özel gündemine uygun olarak onların şeyin cevherleşme ilkeleri olup olmadığı ile ilgilidir. Bu çerçevede Aristoteles'in hedefinde öncelikle Platon'un ideaları ve onların şeyin cevherini oluşturamayacağını gösterilmesi bulunmaktadır. Aynı şekilde İbn Ruşd de *Tefsîr*'de söz konusu anti-platonik eğilimi devralarak değerlendirmelerini benzer bir dille ifade etmektedir. *Tefsîr*'in formatı icabı İbn Ruşd Aristoteles'in gündemini ister istemez kendi şerhinde yansıtırken, *Cevâmî*'de tümellerin ele alınış tarzı bu anti-platonik içeriğe daha az yer ayrılmıştır. Bu doğrultuda ikinci olarak, İbn Ruşd için tümeller araştırmasının bir diğer boyutu daha vardır. Bu boyut tümel kavramların tanımdaki işlevleri ve dolayısıyla şeyin mahiyeti ve cevherini oluşturan sûret ile irtibatlıdır. İbn Ruşd'un tümellerin bu açıdan araştırılmasını cevher olarak sûretin daha iyi anlaşılmasında 'zorunlu' olarak değerlendirmesi meselenin önemini vurgulayıcı niteliktedir.

¹⁴⁵ İbn Ruşd burada maddenin şeyin cevherleşme ilkesi olarak cevher olduğunu kastetmemektedir. Burada madde, madde-sûret birleşimindeki rolü açısından cevher olarak addedildiği ima edilmektedir. Biraz sonra görüleceği üzere, sûretin tikelleşmesi probleminde madde kilit bir role sahiptir. Bu bağlamda bir değerlendirme için bkz. *Cevâmî*, ss. 55-56. Ayrıca bkz. Antonio Pérez Estévez, “Substantiality of Prime Matter in Averroes,” *The Modern Schoolman* 78 (2000), ss. 53-70. Ayrıca maddenin hangi anlamda cevher sayıldığı hakkında bkz. *Tefsîr*, ss. 1472:10-1477:4.

¹⁴⁶ *Tefsîr*, ss. 959:115-960:8.

Buna uygun olarak burada da söz konusu ikinci hususa ağırlık verilecektir.¹⁴⁷ Böylece ontolojide şimdiye kadar yapılmış olan değerlendirmelerin bir devamını oluşturacak ve bundan sonra ele alınacak konuların daha iyi bir şekilde anlaşılmasında yardımcı olacak birtakım spesifik sorular öne çıkarılacaktır. Burada özellikle cevaplamak istediğimiz soru, tanımlanabilirlik açısından tümel ve tikellerin durumu doğrultusunda cevher olarak sûretin tikel veya tümel olup olmadığı sorusudur.

Aristoteles'in ontolojisi söz konusu olduğunda günümüzde de en çok tartışılan konuların başında şeyin cevheri olarak sûretin tikel/tümel olup olmadığı sorusu gelmektedir. Genel hatları itibariyle, bir taraftan sûretin tikel diğer taraftan tümel olduğu yönünde çağdaş Aristoteles araştırmacılarının bu mesele etrafında ikiye bölünmüş olduğu görülmektedir.¹⁴⁸ Her iki pozisyonun da Aristoteles düşüncesinde birtakım metinsel ve felsefî dayanakları bulunmaktadır. Bazı araştırmacılara göre, bu özel Aristotelesçi anlamda sûret tikel olup bir türün üyelerini oluşturan duyulur cevherin sûretleri sayısal anlamda birbirinden ayrılmakta ve her bir birey için özeldir. Diğer bazı araştırmacılara göre, sûret tümel olup türün üyeleri tarafından eşit derecede paylaşılmaktadır. Bu görüşe göre, her bir tür tek bir sûrete sahiptir. Bu sûretin 'bireyselleşmesi' ve birçok duyulur cevherde bulunması farklı madde 'parçaları'na yüklem olmasıyla mümkün olmaktadır. Buna göre, her bir duyulur cevher bir sûrete sahip olmakla birlikte, aynı sûretin bir türün birçok üyesinde bulunması onların niceliksel olarak farklı maddelere sahip olmalarından ileri gelmektedir. Görüldüğü gibi, sûretlerin tikel/tümel olup olmadığı sorusu esasında sûretlerin 'bireyselleşmesi'nin mahiyetini ilgilendirmektedir. Birinci görüşe göre, sûretlerin 'bireyselleşmesi' onların zaten tikel olmasıyla açıklanırken, ikinci görüşe göre sûretlerin 'bireyselleşmesi' onların

¹⁴⁷ Birinci husus olarak İbn Ruşd'de tümelerin anti-platonik bir çerçevede değerlendirilmesi hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz. Galluzzo, *The Medieval Reception of Book Zeta*, ss. 218-225. İbn Ruşd için Platon'un tümel kavramsallaştırması, bir tümelin (tür) başka tümeler (cinsler ve fasıllar) aracılığıyla nasıl teşkil edilebileceğini açıklayamadığı için problemlidir. Daha önce tanım tartışması bağlamında da ifade edildiği gibi, tür bir anlamda cins ve fasıl tarafından teşkil edilmektedir. Tür, cins ve fasıl ise birçok şeye yüklem olmaları bakımından tümel sayılmaktadır. Ancak eğer, Platon'un iddia ettiği gibi, tümeler ayrık (*el-mufârik*) bir varlığa sahipse cins ve fasıl tümelerinin tür tümelini nasıl teşkil edebileceği konusu içinden çıkılmaz bir hal almaktadır (Bkz. *Tefsîr*, ss. 976:8-978:2). İbn Ruşd şerhinde özellikle cinsin durumu üzerinde odaklanmaktadır. Örneğin, ideaları şeyin cevheri olarak kabul eden Platonistler için, birçok canlı türüne yüklem olan 'canlı' cinsin ya bütün türlerde sayısal olarak bir (*vâhid bi'l-'aded*) olması gerekir ya da tür sayısınca farklı cinsin de bulunması icap eder. İbn Ruşd için her iki seçenek bazı muhal sonuçlara yol açtığından dolayı kabul edilemezdir (Bkz. *Tefsîr*, ss. 979:11-982:9).

¹⁴⁸ Bu formatta meselenin özet bir biçimde ortaya konulması hakkında bkz. Galluzzo, *The Medieval Reception of Book Zeta*, ss. 118-119; Galluzzo ve Mariani, *Aristotle's Metaphysics Book Zeta*, ss. 167-211; Richard D. Sykes, "Form in Aristotle: Universal or Particular?" *Philosophy* 50:193 (1975), ss. 311-331.

yüklem oldukları ve duyulur cevheri oluşturmak için muhtaç oldukları madde unsuru ile açıklanmaktadır.¹⁴⁹

Aristoteles'in iki insanın (Kallias ve Sokrates) sûretleri itibariyle aynı, maddeleri itibariyle farklılaştığını söylemesi¹⁵⁰ sûretlerin tümel olduğu yönündeki görüşü destekler mahiyette gözükmektedir. Diğer taraftan *Zeta* 13'ün büyük bir kısmı tümellerin cevher olamayacağını gösterilmesine ayrılmıştır.¹⁵¹ Bu doğrultuda şeyin cevheri olarak sûretlerin tümel olması söz konusu değildir. Bunun aksine, *Zeta* 15'in de ortaya koyduğu gibi, duyulur olsun soyut olsun hiçbir tikel cevher tanımının konusu olamaz.¹⁵² Ancak daha önce de gösterildiği gibi, cevher olmanın en önemli şartlarından birisi öncelikli olarak tanımlanabilirlik olduğundan, cevher olarak sûretin tikel olması oldukça zor görünmektedir.

Mesele bu şekilde özet bir biçimde ortaya koyulduğunda, sûretlerin tümel olduğunu iddia etmenin onların nasıl cevher olabileceğini, tikel olduğunu iddia etmenin de onların nasıl tanımın nesnesi olabileceğini tutarlı bir şekilde açıklamayı gerektirmektedir. Burada özellikle üstünde duracağımız şey, bu problemin İbn Ruşd tarafından nasıl ele alındığı ve hangi biçimde çözüme kavuşturulduğu hususudur. İbn Ruşd öncelikle okuyucunun burada kullanılacak olan spesifik terminolojiyi bir kere daha yerli yerince tespit etmesini istemektedir:

“Bir bütün (*kull*) oluşturan ‘bütüncül cevher’ (*el-cevheru'l-kullî*)¹⁵³ madde ve şahsî suretten birleşik olan (*el-mecmû' mine'l-mâdde ve's-sûratu's-şahsiyye*) belirli tikel cevher anlamına gelmektedir; bir ifadeden (*el-keleme, logos*) oluşan tanımın delâlet ettiği sûret olarak cevher ise [farklıdır]. Belirli tikel cevheri ifade eden cevher [yani ‘kategorik’ anlamda cevher], belirli tikel cevherin sûreti anlamındaki cevherden

¹⁴⁹ Burada kabaca iki karşıt görüş olarak sunulan bu anlayış farklılıkları kendi içinde de birçok farklı şerh tercihini barındırmaktadır. Örneğin, sûretlerin tikel olarak değerlendirilmesi hakkında bazı şerh tercihleri için bkz. Wilfrid Sellars, “Substance and Form in Aristotle,” *Journal of Philosophy* 54 (1957), ss. 688-699; Anthony C. Lloyd, *Form and Universal in Aristotle* (Liverpool: Francis Cairns, 1981); Michael Frede, “Individuals in Aristotle,” M. Frede (yazar), *Essays in Ancient Philosophy* (Oxford: Clarendon Press, 1987), ss. 49-71; Terence Irwin, *Aristotle's First Principles* (Oxford: Clarendon Press, 1988), ss. 248-270. Sûretlerin tümel olarak değerlendirildiği bazı şerh tercihleri için bkz. Michael J. Woods, “Problems in Metaphysics Z, Chapter 13,” I. M. E. Moravcsik (ed.), *Aristotle: A Collection of Critical Essays* (New York: Anchor Books, 1967), ss. 215-238; Loux, *Primary Ousia*, ss. 147-195; Alan Code, “The Aporematic Approach to Primary Being in Metaphysics Z,” *Canadian Journal of Philosophy* 14 (1984), ss. 1-20.

¹⁵⁰ *Metafizik*, 1034b5-8. İbn Ruşd'un paralel bir şekilde Zeyd ve Ali örnekleme içi bkz. *Tefsîr*, s. 549:16-18.

¹⁵¹ *Metafizik*, 1038b9, b35 vd.

¹⁵² *Metafizik*, 1039b27-28 vd.

¹⁵³ Cümlelerin devamından da anlaşıldığı gibi, *el-cevheru'l-kullî* ifadesi ‘kategorik’ anlamda ikinci cevherler konumundaki tümelleri ifade etmediği anlaşılmaktadır. Buradaki *kullî* sıfatı cevherin madde ve suretten oluşan bir bütün olduğunu vurgulamak için kullanıldığından ‘bütüncül cevher’ olarak çevirmek daha uygun gibi gözükmektedir.

başkadır (*ğayr*). Yani birincisi hakkında cevher [kullanıldığı zaman] onun ‘ifade’ ve madde birleşği veya madde ve maddede bulunan belirli sûret (*es-sûra el-muşâr ileyhâ*) birleşği olduğunu ifade ederken, ikincisi hakkında [cevher kullanıldığı zaman] tanımın delâlet ettiği tümel sûreti (*es-sûratu’l-kulliyye*) ifade etmektedir.”¹⁵⁴

Şerh tekniğinin gereklerinden birisi olarak, İbn Ruşd’ün burada okuyucusunu, daha önce de tekrar tekrar yaptığı gibi, kullanılan özel terminolojik tercihler konusunda uyardığı görülmektedir. Ancak bununla beraber, araştırmanın yavaş yavaş yeni bir aşamaya doğru yol aldığı da açıkça ifade edilmektedir. Daha önce şeyin cevheri olarak tespit edilen sûretin, iki farklı şekilde ele alınabileceği vurgulanmaktadır. *Es-sûratu’ş-şahsiyye* veya *es-sûra el-muşâr ileyhâ* olarak ifade edilen sûret duyulur cevheri meydana getiren iki unsurdan biri iken, *es-sûrat’l-kulliyye* olarak ifade edilen sûret ise duyulur cevherin cevherleşme ilkesi olan ve maddeden ‘ayrık’ bir şekilde ele alınan surettir. Dolayısıyla, buradan da açıkça anlaşıldığı üzere, İbn Ruşd için sûret bir anlamda tikel (*eş-şahsiyye, el-muşâr ileyhâ*), başka bir anlamda da tümel (*el-kulliyye*) addedilmelidir.

Bundan sonraki başlık altında daha detaylı olarak gösterileceği üzere, madde ve suretten oluşan duyulur cevherler oluş ve bozuluşa tabi olduğundan tanımın gerçek nesnesi olamazlar. Örneğin, madde-sûret birleşği olarak ele alınan belirli bir ev, oluş ve bozuluşa tabi olduğu için tanımın gerçek nesnesi olamaz iken, evin mutlak mahiyetini (*mâhiyyetu’-beyt el-mutlaka*) teşkil eden sûret, oluş ve bozuluşa tabi olmadığından tanımın gerçek nesnesi olabilmektedir.¹⁵⁵ İbn Ruşd için tanımın konusunu oluşturan ve burhânî bilgiyi mümkün kılan sadece oluş ve bozuluşa tabi olmayan sâbit şeylerdir:

“Gerçek tanım ve burhânın zorunlu ve sabit olan şeylerle (*el-umûru’d-darûriyye ed-dâ’ime*) ilgili olduğu düşünülürse, zorunlu olmayıp zan (*ez-zann*) ifade eden şeylerden bilgiye (‘ilm) ulaşmak mümkün olmadığı gibi, farklı hallerde bulunabilen [oluş ve bozuluşa uğrayan] şeylerle ilgili [zorunlu] bilginin mümkün olmadığı anlaşılmaktadır.”¹⁵⁶

İbn Ruşd’ün bu pozisyonu, şeyin cevheri olarak sûretin gerçek anlamda ve öncelikli olarak tanımın nesnesi olabilmek için tümel olma şartını yerine getirmektedir. Ancak bu bölümün ana temalarından birisi olan, tümelerin şeyin cevherleşme ilkesi olamayacağı yönündeki prensip tartışmaya dâhil edildiğinde İbn Ruşd’ün önemli bir ikileme karşı karşıya olduğu anlaşılmaktadır. Şöyle ki tanımlı oluşturan unsurların hepsi tümel olduğuna göre, onların her birinin birden fazla şeye yüklem olabilmemesi doğaldır.

¹⁵⁴ *Tefsîr*, s. 984:2-11.

¹⁵⁵ *Tefsîr*, ss. 984:13-985:3.

¹⁵⁶ *Tefsîr*, ss. 985:17-986:3.

Aynı şekilde bir bütün olarak tanım da tümellerden oluşan bir ifade olarak, tek bir şeyin tanımı değil birçok şeyin tanımı olacaktır.¹⁵⁷ Ontolojik araştırmanın tamamını ilgilendiren, İbn Ruşd'ün karşı karşıya kaldığı bu önemli problem şu şekilde takdim edilebilir:

- (i) Tanım şeyin mahiyetini ifade eden ve tümel kavramlardan oluşan bir 'söz'dür (*el-keleme*, logos).
- (ii) Belirli tikel cevherler oluş ve bozuluşa tabi olmalarından dolayı tanımın/bilginin nesnesi olamaz.
- (iii) Şeyin tanımı/mahiyeti onun sûrî yapısı tarafında teşkil edilmektedir.
- (iv) Tanımın gerçek nesnesi ve şeyin mahiyetini oluşturan şey tümel surettir (*es-sûratu'l-kuliyye*).
- (v) Tümeller şeyin cevherleşme ilkesi olamaz.

Daha önce de belirtildiği gibi, tanım duyulur cevherin cevherleşme ilkesine delalet etmektedir. Tanımın delalet ettiği şey duyulur cevherin mahiyeti; duyulur cevherin mahiyeti ise onun sûrî yapısı tarafından teşkil edilmektedir. Bu nedenle gerçek anlamda ve öncelikli olarak tanımın nesnesi maddeden 'ayrık' bir şekilde ele alınan duyulur cevherin sûretidir. İbn Ruşd'ün ifadesiyle bu durumda, tanımı oluşturan tümellerin şeyin cevheri olup olmadığı sorusu öne çıkmaktadır.¹⁵⁸ İbn Ruşd bu soruyu olumsuz bir şekilde cevaplamaktadır; yani duyulur cevherin cevherleşme ilkesi onun suretinden başka bir şey değildir.¹⁵⁹ Ancak tanımın unsurlarının ve tanımın kendisinin tümel olması, maddeden 'ayrık' olarak ele alınan şeyin cevheri olan sûretin de tümel olmasını gerektirmekte değil midir? Bu durumda tümel sûret nasıl şeyin cevheri olabilmektedir?

Bu noktada yukarıda özetlenen modern tartışmalar bağlamında İbn Ruşd'ün tikel sûretler tezini savunduğunu söylemek pek mümkün gözükmemektedir. Her şeyden önce İbn Ruşd'ün *Metafizik* şerhine bakıldığında, onda sûretin madde sayesinde 'şahsîleştiği'

¹⁵⁷ *Tefsîr*, s. 989:2-12. Buradaki değerlendirmenin hedefinde idealar nosyonu olsa da yukarıda gösterildiği gibi daha genel olarak anlaşılmasında da bir sakınca gözükmemektedir.

¹⁵⁸ *Tefsîr*, s. 960:2-6.

¹⁵⁹ *Tefsîr*, ss. 960:18-961:1. Tümelin şeyin cevheri olamayacağı hakkında bkz. *Tefsîr*, s. 962:14-16, 963:3-8 vd.

hususunu tekrar tekrar karşımıza çıkmaktadır.¹⁶⁰ Yani sûretlerin tikelliği bizatihi tikel olmalarından değil, başkasından (madde) dolayı kaynaklanmaktadır. Eğer İbn Ruşd'ün gerçek kanaati bu şekilde ise o zaman yukarıdaki problemi tatmin edici bir biçimde çözüme kavuşturmak için onun tümellerin cevher olamayacağı yönündeki açıklamalarına bir daha bakmak icap etmektedir.

Öyle görünüyor ki İbn Ruşd'ün tümellerin cevher olamayacağına dair söylemi, sûretlerin ontolojik statüsü hakkındaki modern tartışmanın ışığında anlaşılması gerekmektedir. Peki, İbn Ruşd'ün bu noktadaki tikellik-tümellik nosyonu nasıl anlaşılmalıdır? Galluzzo'nun da fark ettiği gibi, İbn Ruşd'ün Platonizm karşıtı gündemi bu noktada açıklayıcı olabilir. Daha önce de ifade edildiği gibi, tanımda yer alan tümel yüklemeler şeyin sûrî yapısını ilgilendirmekte olup duyulur cevherin sûretini tanımlamaktadır. Bu yüklemeler tümel olmakla birlikte, Platon'un idealalarının aksine zihnin dışında reel bir varlığa sahip olarak düşünülmemektedir. Zihnin dışında var olan şeyler ise söz konusu tümel sûretin tikel veya 'şahsî' örnekleridir. İşte bu şahsî sûret, sûreti olduğu duyulur cevherin cevherleşme ilkesini oluşturmaktadır. Tanımın yüklemelerinin delalet ettiği şeyler zihnin dışında reel bir varlığa sahip olsaydı (yani cevher olmuş olsaydı), o zaman bu tümellerin 'cevherleşmesi'nin açıklanması için, Platon'un idealalarında olduğu gibi, başka şeylere (üçüncü cevherlere) ihtiyaç duyulurdu. Bu ise bizi sonsuz teselsüle mahkûm etmektedir.¹⁶¹

Bu okuma tarzının da açıkça ortaya koyduğu gibi, her ne kadar şeylerin kavramsallaştırılması ve tanımlanması birtakım tümel yüklemeler aracılığıyla gerçekleşiyor olsa da bu kavram ve tanımların delalet ettiği sûretlerin tümel olarak reel bir varlığa sahip olmadığı, aksine duyulur cevherlerde tikel olarak bulunan örnekleri ile teşkil edildiği görülmektedir. Zihnî varlıklar olarak tümellerin varlığının tikel örneklerine bağlı ve onlardan sonra olduğu İbn Ruşd'ün düşüncesinde en temel ilkelerden birisidir.¹⁶² Diğer taraftan, her bir duyulur cevher niceliksel olarak farklı ve 'şahsî' bir sûrete sahiptir. Sûret bu anlamda tikel olup sûreti olduğu duyulur cevherin cevherleşme ilkesini oluşturmaktadır. Bununla beraber, her bir türün bütün üyeleri tarafından paylaşılan tümel sûret zihnî bir varlık olarak tikel sûretlerin duyulur cevherin

¹⁶⁰ *Tefsîr*, ss. 549:1-4, 870:10-12, 902:8-13, 909:17-910:2 vd. İbn Ruşd'de tikelleşme ilkesi olarak maddenin olduğu hakkında detaylı bir tartışma için bkz. di Giovanni, "Individuation by Matter in Averroes' *Metaphysics*," ss. 197-210.

¹⁶¹ *Tefsîr*, s. 968:7-10, 969:16-970:5. Galluzzo'nun açıklamaları için bkz. Galluzzo, *The Medieval Reception of Book Zeta*, ss. 224-225. Ayrıca bkz. di Giovanni, "Individuation by Matter in Averroes' *Metaphysics*," s. 196.

¹⁶² *Tefsîr*, s. 967:3-8. Tümel kavramların oluşumunun tikellerin tecrübe edilmesi sonucu gerçekleştiği ile ilgili açıklamalar önceki bölümün ilgili başlıkları altında daha detaylı olarak verilmiştir.

cevherleşme ilkesini nasıl oluşturduklarının kavramsal çerçevesini oluşturmaktadır. İbn Ruşd'ün şu sözleri bu noktada daha açıklayıcı olabilir:

“Deriz ki tümel olarak adlandırılan şeyler, kendi başına var olan şeylerin cevherinin bilgisi [durumunda] olsalar dahi, [tümellerin] şeyin cevheri olmaları mümkün değildir.”¹⁶³

“Tümel, kendi başına var olan cevherler (yani ‘kategorik’ anlamda cevherler) durumundaki şeylerin cevherinin bir parçası değildir¹⁶⁴ çünkü her bir tikel şeyin cevheri (*cevheru kulli vâhidin mine'l-eşyâ'i'l-muşâr ileyhâ*) ona ‘özel’ iken (*huve hâss bihî*), tümel birçok şey için ortakdır (*el-kullî müşterek li-ekseri min şey'in vâhidin*). Bu kıyasa göre, tek tek tikel şeylerin ‘ilk cevheri’ (*el-cevheru'l-evvel*) onlara özel iken, tümel özel değildir. Dolayısıyla tümel [bu anlamda] özel cevher değildir.”¹⁶⁵

Bu açıklamalar ışığında şu değerlendirme yapılabilir: İbn Ruşd için varlık öncelikle reel ve zihnî varlık olarak ikiye ayrılmaktadır.¹⁶⁶ Zihnî varlık reel varlığa bağımlı ve ondan kaynaklı olarak ortaya çıktığı için varlık açısından ondan sonradır. Şeyin mahiyeti ve tanımı arasındaki ilişki de bu doğrultuda anlaşılmalıdır. Şeyin mahiyeti reel bir varlık olan tikel sûret tarafından teşkil edildiği gibi, tanım da zihnî bir varlık olan tümel sûret tarafından teşkil edilmektedir. Bu anlamda mahiyetin tanıma, tikel sûretin de tümel sûrete varlıksal bir önceliği söz konusudur. Diğer taraftan bilgisel olarak (‘bizce’) tanımın mahiyete veya tümelin tikele bir önceliğinden söz edilebilir.¹⁶⁷ Buna göre, bir türün dâhilindeki tikel cevher sayısınca tikel sûret (veya ‘özel’ sûret) bulunmakta ve bu ‘özel’ sûretlerin tecrübe edilmesiyle zihinde ‘genel’ sûret (tümel sûret) meydana gelmektedir. Bu nedenle şeyin cevherleşme ilkesi bir bakımdan tikel sûret, diğer bir bakımdan tümel sûret olarak değerlendirilebilir. Tek tek duyulur cevherlerin ‘özel’ sûretleri, zihnî bir varlık olan tümel sûrette iştirak ederek, sûreti oldukları duyulur cevherin cevherleşme ilkesini oluşturmaktadır. Diğer taraftan tümel

¹⁶³ *Tefsîr*, s. 962:14-16.

¹⁶⁴ Cevherin parçası olmak cevherin ilkesi olmakla eşitlenmektedir; bkz. *Tefsîr*, s. 751:15-16. Tümelin bu anlamda cevherin parçası olmadığı İbn Ruşd tarafından tekrar tekrar dile getirilmektedir; bkz. *Tefsîr*, s. 965:7-9, 966:11-13, 971:5-8 vd.

¹⁶⁵ *Tefsîr*, s. 963:3-8. Buradaki ‘ilk cevher’ ifadesi, ‘kategorik’ anlamda olmayıp şeyin cevheri olarak sûrete işaret etmektedir. “[Sûretin] ‘ilk’ (*el-evvel*) olması onun belirli tikel cevherin sebebi (*li-ennehû sebebu'l-cevher el-muşâr ileyh*) olmasından dolayıdır. Belirli tikel cevherler onunla [yani sûretle] cevher olur.” Bkz. *Tefsîr*, s. 761:16-18. Diğer taraftan, burada tikel sûretin ‘ilk cevher’ olarak tabir edilmesi onların duyularımıza en yakın olan sûretleri teşkil etmeleri bakımındandır. Bununla birlikte, duyularımızdan daha uzak olan fakat varlık açısından daha öncelikli olan ayrık sûretler de ‘ilk’ olarak tabir edilmektedir (Bkz. 779:10-12).

¹⁶⁶ Bu ayırımın daha detaylı bir şekilde gerekçelendirilmesi hakkında bkz. *Tefsîr*, ss. 559:18-561:13; *Cevâmî'*, ss. 8-10.

¹⁶⁷ M. di Giovanni bu noktada İbn Ruşd'ün Afrodiasias'a benzer bir şekilde, birçok şeye yüklem olmalarından dolayı tümelleri bir bakıma cevherin arazları olarak değerlendirdiğini ifade etmektedir; bkz. di Giovanni, “Individuation by Matter in Averroes' *Metaphysics*,” s. 199.

sûretin teşkil ettiği tanımın, türün bütün üyeleri için geçerli olması, tümellerin onlardaki müşterek tabiata delalet etmesindedir.¹⁶⁸

B. 2. 4. Tür ve Sûret

İbn Ruşd'de duyulur cevherin ilkesi olan sûretin bir bakımdan tümel diğer bir bakımdan tikel olarak değerlendirilmesi kuşkusuz daha detaylı bir şekilde mütalaa edilmeyi hak etmektedir. Tümellerin cevher olamayacağı şeklindeki hükmün öncelikle ayırık varlıklar olarak Platon'un idealarını ilgilendirdiğini belirtmiştik. Bu şekilde tasavvur edilen tümellerin cevher olamayacağı onların 'ayırık', yani varlık bakımından açıklamaları gereken şeylerden ayrı tasavvur edilmelerinden dolayıdır. Diğer taraftan, tanımın gerçek nesnesi olan tümel sûretin, bir tümel olan türle özdeşliği İbn Ruşd'ün ontolojisinin en önemli tezlerinden birisidir.¹⁶⁹ Bu anlamda tümellerin cevher olabilmesi, onların 'ayırık' olarak değil, açıkladıkları ve ilkesi oldukları şeye 'içkin' olmalarından ileri gelmektedir.

Daha önce gelen bir başlığın altında sûretin tanıtımında yer alan 'son fasıl' ile özdeş olduğu dile getirilmiştir. İlk bakışta bu sonucun hali hazırdaki meselenin (sûret-tür özdeşliği) takdim edilmesinde problem teşkil edebileceği düşünülebilir. Ancak daha yakından bakıldığında durumun tam tersi olduğu, yani buradaki mevzu ile çok yakından alakalı olduğu anlaşılmaktadır. Sûretin son fasıl ile özdeşleştirilmesi tanımın ve dolayısıyla sûretin birliğinin gösterilmesi bakımından önemli addedilmiştir. Bu doğrultuda söz konusu sûretin, sadece tümellerin tanımlanabileceği ilkesi uyarınca, tümel sûret olduğu kolayca anlaşılmaktadır. Burada ise tanımın gerçek ve öncelikli nesnesi olan bu tümel sûretin zihinsel bir nosyon olan türle özdeşliği ele alınmaktadır. Buna göre, önceki bahiste konu edinen sûret-son fasıl özdeşliği aynı zamanda tür-son fasıl özdeşliği olarak anlaşılabilir.

Sûret ve tür arasında gerçek bir özdeşliğin varlığı İbn Ruşd tarafından başlı başına bir konu olarak detaylı bir şekilde ele alınmasa da onun felsefesinde bu tezi destekleyen verilere ulaşmak zor değildir. Başka bir ifade ile, İbn Ruşd sıkça türün zâtî özelliklerini sûretin zâtî özellikleri ile bir olduğunu ima etmektedir. Tür, (i) birçok bireye yüklem olan zihinsel bir kavram olup 'çoklu şeye yüklem olma' özelliğinden

¹⁶⁸ Daha önce de ifade edildiği gibi, hem Aristoteles hem de İbn Ruşd için şeyin cevhersel karakteri ancak onun oluştuğu madde veya sûret gibi ilkeler aracılığıyla açıklanabilir. Bu iki ilke haricinde dışarıdan bir unsurun şeyin cevher olmasını sağlaması tasavvur edilebilir bir şey değildir; bkz. *Tefsîr*, s. 960:6-8 vd.

¹⁶⁹ Bu tezin detaylı bir tartışması için bkz. di Giovanni, "Averroes and the Logical Status of Metaphysics," ss. 65-68.

dolayı gerçek anlamda tümeldir. (ii) Bununla paralel olarak hiçbir tikel tanımın konusu olamaz iken tümel olarak tür gerçek anlamda tanımın konusu olabilmektedir. (iii) Buna ilaveten tür, en az iki yüklemde, yani cins (örn. ‘canlı’) ve fasıldan (örn. ‘düşünen’) oluşan bir nosyondur. Şimdiye kadar sıkça dile getirildiği gibi, İbn Ruşd’ün düşüncesine bakıldığında bu üç özellik devamlı olarak ve tutarlı bir şekilde cevhersel sûrete atfedilmiştir. Bununla beraber sûret ve türün her açıdan özdeş olduğunu söylemek bazı şartlara bağlı olarak mümkündür. Bu anlamda, bir ve aynı kalmak üzere, bir şeyin zihindeki varlığı ile zihnin dışındaki varlığı aynı değildir. Bir şeyin zihnin dışındaki varlığı onun ‘özel’ tikel sûreti sayesinde iken, zihindeki varlığı onun tümel sûreti veya türü sayesinde. Ancak bu, zihinsel ve zihnin dışında olmak üzere aynı varlığın ‘iki’ olması söz konusu değildir. Başka bir ifade ile, tümel sûret ile tikel sûret bir ve aynı şeydir (*humâ şey’ vâhid*).¹⁷⁰

Son olarak, daha önce de ifade edildiği gibi, İbn Ruşd’e göre şeyin cevherleşme ilkesi onun türü veya tümel sûreti değildir. Gerçek anlamda şeyin cevherselliğini açıklayan ve cevher olmağının illeti konumundaki şey onun ‘özel’ sûreti olmakla birlikte, bu olgunun insan tarafından anlaşılması ve ifade edilmesi ancak tümel nosyonlar sayesinde mümkündür. Diğer taraftan, bundan sonraki başlıklar altında ortaya çıkacağı gibi, tür-sûret özdeşliğinin İbn Ruşd için diğer bazı meselelerin açıklanmasında da önemli bir işlevleri bulunmaktadır.

C. Oluş ve Sûret

Duyulur cevherin cevherleşme ilkesinin onun sahip olduğu ve mahiyetini oluşturan sûret olarak tespit eden İbn Ruşd, bu noktada varlıkların sûrî sebebi hakkındaki ontolojik araştırmayı nihayete erdirmektedir. Bundan sonra teolojiye geçmeden önce, varlıkların fail sebebi hakkındaki ontolojik araştırmanın ikinci kısmı ise oluş problemi etrafında ele alınmaktadır. Oluş olgusu kısaca sûretin konusu olan madde ve varlığın ilkesi olan sûretin birleşmesiyle oluşan duyulur cevherlerin varlığa çıkması ile sonuçlanan süreci ifade etmektedir. Oluş olgusu Aristotelesçi anlamda değişim cinslerinden birisini ifade etmektedir. Değişim (*et-tagayyur*) ise dört tarzda

¹⁷⁰ *Tefsîr*, s. 845:16-946:1, 876:6-13, 1480:5-7, 1529:4-5. Bu husus hakkında daha detaylı bir değerlendirme için bkz. Matteo di Giovanni, “Substantial Form in Averroes’ Long Commentary on Metaphysics,” P. Adamson (ed.), *In the Age of Averroes. Arabic Philosophy in the Sixth/Twelfth Century* (Londra: Warburg Institute, 2011) içinde, ss. 182-183. Tümel sûret ve tikel sûret arasındaki ilişki İbn Ruşd’ün, şimdilik sadece İbranice ve Latince olarak bulunan *Metafizik* orta şerhinde (*telhîs*) de buna benzer bir şekilde ortaya konulmaktadır. *Tefsîr* ve *Telhîs* pozisyonlarının bir karşılaştırılması için bkz. Booth, *Aristotelian Aporetic Ontology*, ss. 140-147.

gerçekleşmektedir: cevherde (*et-tagayyur fi'l-cevher*), nicelikte (*fi'l-kemm*), nitelikte (*fi'l-keyf*) ve yerde (*fi'l-eyn* veya *fi'l-mekân*) değişim. Oluş ise cevherde değişim anlamına gelmektedir. Diğer değişim türleri fiziğin araştırma alanına girmektedir.¹⁷¹

Oluşun Aristoteles tarafından *Zeta 7-9*'da ele alınması günümüzde olduğu gibi tarih boyunca Aristotelesçi şârihler tarafından da oldukça problematik addedilmiştir. Bununla beraber, tanım ve mahiyetin mantıksal bir çerçevede incelenmesinden ibaret olan *Zeta 4-6* bölümleri ile bu incelemenin sonuçlarının madde-sûret birleşği olarak duyulur cevherlere uygulanmasını konu edinen *Zeta 10-12* bölümleri arasında, şeylerin oluş süreçlerini ele alındığı *Zeta 7-9* bölümlerinin yerleştirilmesi genelde Aristoteles'e atfedilmektedir.¹⁷² Ancak oluş probleminin çözümlenmeye çalışıldığı bu bölümün hangi gerekçelerle özellikle buraya yerleştirildiği hususu tartışılmalı bir konudur.¹⁷³ Bu noktada, *Zeta 7-9* bölümlerinin *Zeta*'nın genel problemiğindeki yerini anlamlandırmak adına, bazı şârihler ve çağdaş araştırmacılar birçok felsefî dayanak ileri sürmektedirler.¹⁷⁴ İbn Ruşd ise söz konusu fasılların (*Zeta 7-9*) neden özellikle buraya yerleştirildiği meselesi üstünde durmamakla birlikte, ontolojide duyulur cevherlerin sûrî sebeplerinin yanında fail sebeplerinin de araştırılması gerektiği fikri onun tarafından baştan beri metafizik ilminin genel görünümüyle uyumlu addedilmiştir.

Zeta'nın oluş araştırması genel hatları itibariyle 'birlik ilkesi'nin (*the synonymy principle*), yani *sânî*' ve *mensû*'un ('oluşturucu' ve 'oluşan' veya *el-mukevvin* ve *el-mutekevvin*) sûret bakımından aynı olduğu ilkesinin savunmasını teşkil etmektedir. *Zeta 7*'nin başında Aristoteles oluş süreçlerini üç farklı sınıfa ayırarak söz konusu araştırmaya giriş yapmaktadır: (i) tabiî oluş, (ii) sanatsal oluş ve (iii) kendiliğinden oluş.¹⁷⁵ Daha sonra Aristoteles zikredilen üç oluş sürecini tek tek daha detaylı bir biçimde ele almaktadır.¹⁷⁶ Özetle, Aristoteles için bu bölümün ana teması 'birlik ilkesi'nin sayılan üç oluş sürecinde de geçerli olduğunun ortaya konulmasıdır.

¹⁷¹ *Tefsîr*, s. 1031:10-15; *Cevâmî*, s. 60.

¹⁷² Burnyeat, *A Map of Metaphysics Zeta*, ss. 29-31.

¹⁷³ Mahiyet araştırmasının bir özeti görünümündeki *Zeta 11*'in son cümlelerine veya *Zeta* araştırmasının sonuçlarının kısaca takdim edildiği *Eta 1*'e bakıldığında, *Zeta*'nın oluş meselesine ilişkin kısmına (7-9 bölümleri) herhangi bir göndermenin olmadığı görülmektedir. Bununla birlikte, Galluzzo'nun da işaret etmiş olduğu gibi, *Eta 3*'te (1043b16) Aristoteles söz konusu araştırmaya 'başka bir yerde geçen tartışma' sözleriyle göndermede bulunmaktadır. Daha detaylı bilgiler için bkz. Galluzzo, *The Medieval Reception of Metaphysics Zeta*, s. 88.

¹⁷⁴ Bu hususta yapılan bazı teşebbüslerin değerlendirilmesi için bkz. Galluzzo, *The Medieval Reception of Book Zeta*, ss. 89-90; Burnyeat, *A Map of Metaphysics Zeta*, ss. 34-36.

¹⁷⁵ *Metafizik*, 1032a12-13.

¹⁷⁶ Tabiî oluş 1032a15-26'da, sanatsal oluş 1032a29-b14'te, kendiliğinden oluşun incelemesi ise 1032b14-1033a1'de masaya yatırılmaktadır.

İbn Ruşd'e göre ise metafizikte oluş probleminin masaya yatırılmasının diğer bazı yansımaları da mevcuttur:

“[Aristoteles'in] bu bölümdeki amacı Platon'un bahsettiği sûretlerin [idealar] oluşta bir etkisinin olamayacağını gösterilmesidir (*leyse lehâ ğina' fi'l-kevn*). ...Onların [yani ideaların] varlığı varsayıldığında (*in sellemnâ ennehâ mevcûde*) ilimde bir etkilerinin olmadığı gösterildikten sonra [Aristoteles] şimdi yine var oldukları varsayıldığında oluşta da etkilerinin olamayacağını göstermek istemektedir.”¹⁷⁷

Oluş araştırmasına giriş mahiyetindeki bu paragrafın da gösterdiği gibi, İbn Ruşd için oluş meselesinin ele alınması her şeyden önce platonik bir tarzda anlaşılan 'sûretler'in şeylerin oluşunun açıklanması noktasında yetersiz kaldığını göstermeyi hedeflemektedir. Bunun sonucu olarak, İbn Ruşd için Themistios ve İbn Sînâ'nın geliştirdiği ve özü itibarıyla oluşu açıklamak için bazı 'dış etkenler'e müracaat eden teorilerin yanlışlanması son derece önemlidir.¹⁷⁸ Bununla beraber, biraz sonra görüleceği gibi, İbn Ruşd'ün gözünde Themistios ve İbn Sînâ'ya ait ilgili görüşlerin yanlışlığı gösterilmesi ancak 'birlik ilkesi'nin bütün oluş süreçleri için geçerli olması halinde mümkündür.

C. 1. Tabîî ve Sanatsal Oluş Tarzları

İbn Ruşd, Aristoteles'e benzer bir şekilde, üç oluş tarzından bahsetmektedir: tabîî, sanatsal ve kendiliğinden (*bi'l-ittifâk*) oluş.¹⁷⁹ Buna göre oluşan şeyler (*el-mutekevvînât*) (i) on kategorinin biri olur, (ii) bir şeyden (*min şey'in mâ*) oluşur ki bu maddedir (*el-unsur*) ve (iii) bir şey ile (*bi-şey'in mâ*) oluşur ve bu da faildir.¹⁸⁰ Bu üç husus her oluş tarzı için geçerlidir. Başka bir ifade ile, mutlak bilkuvvelik durumundaki maddenin bilfiil bir varlık haline gelmesi (yani sûret kazanması) ancak *el-mutekevvîn* unsurla aynı cins veya tür dâhilinde bulunan bilfiil bir *el-mukevvîn*'in aracılığıyla olmaktadır.¹⁸¹

Bu genel değerlendirmeye bakılırsa İbn Ruşd'ün oluş meselesine hem arazî hem de cevhersel değişimi içine alacak şekilde çok geniş bir perspektifle yaklaştığı düşünülebilir. Ancak takip eden analizlerin de gösterdiği gibi, İbn Ruşd'ün öncelikle

¹⁷⁷ *Tefsîr*, s. 838:9-14. Benzer değerlendirmeler için bkz. *Tefsîr*, s. 1417:2-16; *Cevâmî'*, s. 41.

¹⁷⁸ Bu konunun detaylı tartışması için bkz. “*Vâhibu's-Suver Polemiği*” başlıklı kısım.

¹⁷⁹ *Tefsîr*, ss. 838:16-839:2.

¹⁸⁰ *Tefsîr*, s. 839:3-5; *Cevâmî'*, ss. 41-42.

¹⁸¹ *Tefsîr*, s. 881:4-5.

üstünde durduğu problem cevhersel değişimdir.¹⁸² Bununla beraber, yine Aristoteles’le paralel bir şekilde, İbn Ruşd’de oluşun en temel dinamiği *el-mukevvin* ve *el-mutekevvin*’in sûret bakımından aynı olduğu şeklindeki ilkedir (birlik ilkesi).¹⁸³

Tabiî oluşta birlik ilkesi mutlak bir şekilde geçerlidir. Hayvanlar ve bitkilerin oluşmasında gözlemlendiği gibi, *el-mukevvin* ve *el-mutekevvin* aynı türe ait olup sayı bakımından iki farklı birey olmalarına rağmen aynı sûreti paylaşmaktadır.¹⁸⁴ Örneğin, hayvanların oluşunda *el-mukevvin* konumundaki erkek, kendi sûretini tohum aracılığıyla dışı tarafından teşkil edilen maddeye aktarmak suretiyle *el-mutekevvin*’in oluşmasını mümkün kılmaktadır. Tabiî oluşta bir tür dâhilinde bireyler kendi benzerinin oluşunun fâilidir; insan, insan doğurmaktadır.¹⁸⁵ Bununla beraber İbn Ruşd’e göre oluşun fail sebebi durumundaki *el-mukevvin*, birbirinden tamamen farklı olan iki unsuru (madde ve sûret) bir araya getirmemektedir. Aksine fail sebebin etkinliği, bilkuvve bir şey durumundaki maddeyi bilfiil o şey olacak şekilde harekete geçirmek suretiyle tecelli etmektedir.¹⁸⁶ Dolayısıyla *el-mukevvin*’in, *el-mutekevvin*’in sûretini yokluktan varlığa çıkarması söz konusu olmayıp onun bilkuvve durumundaki sûretin bilfiil duruma çıkmasını sağladığı şeklinde düşünülmelidir. Buna göre, *el-mukevvin*’in fiili, maddenin dışında bulunan bir şeyin ona eklenmesi şeklinde değil, maddede bilkuvve bulunan bir şeyin bilfiil olması şeklindedir.¹⁸⁷

Sanatsal oluşta ise birlik ilkesi bir şartla geçerliliğini korumaktadır. Başka bir ifade ile, *el-mukevvin*’in sadece bir parçası *el-mutekevvin* ile sûret itibariyle birlik içindedir. Yani sanatçının ortaya koyduğu ürünle aynı olması onun (sanatçının) ürünle aynı tabiata ve sûrete sahip olması anlamında olmayıp sanatçının zihninde, ortaya koyduğu ürünün sûreti ile aynı olan bir sûrete sahip olmasını ifade etmektedir.¹⁸⁸ Diğer taraftan, tabiî oluşta *el-mukevvin* ile *el-mutekevvin* arasındaki birlik onların bir bütün olarak aynı sûrete sahip ve aynı türe mensup olması ile açıklanırken, sanatsal oluşta *el-mukevvin*’in zihnindeki sûret ile ortaya koyduğu ürünün (*el-mutekevvin*) sûreti arasındaki birliğe vurgu yapılmaktadır. Dolayısıyla sanatsal oluşta *el-mukevvin* *el-*

¹⁸² *Tefsîr*, s. 840:1-4.

¹⁸³ *Tefsîr*, ss. 868:7-11, 1491:7-1492:2.

¹⁸⁴ *Tefsîr*, ss. 866:16-867:2, 868:7-11 vd. Ayrıca bkz. *Cevâmî*’, s. 42.

¹⁸⁵ *Tefsîr*, s. 868:15; *Cevâmî*’, s. 42. Tabiî oluşta açıklanması gereken bazı zorluklar da mevcuttur. Örneğin, katırın oluşu birlik ilkesi açısından bir istisna teşkil ettiği düşünülebilir. Katır, at ve eşeğin birleşmesinden meydana gelmekte ve bundan dolayı *el-mukevvin* ile aynı sûrete sahip değildir. İbn Ruşd’e göre ise katırın oluşu birlik ilkesi açısından bir istisna olarak görülmez çünkü katır *el-mukevvin* unsuru (at) ile ‘benzer’ (*an mislihî*) bir tabiata sahiptir. Bkz. *Tefsîr*, ss. 868:16-869:5.

¹⁸⁶ *Tefsîr*, s. 1499:8-11.

¹⁸⁷ *Tefsîr*, ss. 1499:16-1500:2.

¹⁸⁸ *Tefsîr*, s. 876:5-8.

mutekevvin'e kendi tabiatını veya kendi sûretini aktarmayıp kendi zihninde bulundurduğu sûreti maddeye aktarmaktadır. İbn Ruşd için sanatsal oluştaki bu kısmî birlik, birlik ilkesinin oluşun bu tarzında da geçerli olduğunu söylemek için yeterlidir.¹⁸⁹

Duyulur cevherlerin oluşunun açıklanmasında İbn Ruşd'ün 'oluşturucu' (*el-mukevvin*) ve 'oluşan' (*el-mutekevvin*) arasındaki denkliğe vurgu yapması nihai olarak Themistios, İbn Sînâ ve takipçilerinin oluşu birtakım ayırık failer aracılığıyla açıklamasını geçersiz kılmayı hedeflemektedir. Bunu gerçekleştirmek için İbn Ruşd, birlik ilkesinin yanında ayrıca *el-mukevvin* ve *el-mutekevvin* unsurlarının zorunlu olarak madde ve sûretten oluşan şeyler olduğunu göstermek istemektedir. *El-mukevvin*'in madde-sûret birleştiği olduğunun gösterilmesi aynı zamanda onun Platon'un ideaları gibi ayırık bir varlığa sahip olmadığını gösterilmesi demektir.¹⁹⁰

Genel anlamda oluş, bir failin fiiliyle bir madde parçasının bir sûret kazanması şeklindeki süreci ifade etmektedir. *El-mutekevvin*'in böyle bir sürecin sonuçlanmasıyla meydana gelmesi onun madde-sûret birleştiği olmasını gerektirmektedir. Dolayısıyla tabii olsun, sanatsal olsun oluşan her şey madde ve sûrete sahip bir varlığı teşkil etmektedir.¹⁹¹ Diğer taraftan ne madde ne de sûret oluşla meydana gelmemektedir. Bu iki unsurun da oluşu öncelemesi icap etmektedir.¹⁹² Sûretin kendisinin de oluşun sonucu meydana geldiğini düşünmek, onun da madde ve sûret olmak üzere iki unsurdan oluştuğu anlamına gelmektedir. Oysa sûret bu anlamda 'basit'tir, yani madde ve sûretten oluşmamaktadır. Diğer taraftan oluşun hazır bulunan maddeye sûretin bitştirilmesi şeklinde devam ettiğini söylemek, maddenin bu süreci öncelediğini söylemek demektir.¹⁹³ Özetle, İbn Ruşd'e göre oluş süreci her zaman madde-sûret birleştiği olan bir duyulur cevherin (*el-mutekevvin*) meydana gelmesini ifade ederken, onu oluşturan iki unsur (madde ve sûret) böyle bir süreçle meydana gelmemektedir.¹⁹⁴

Oluşun sonucu olarak *el-mutekevvin*'in madde-sûret birleştiği olduğunu belirttikten sonra, *el-mukevvin* unsurunun da maddede bulunduğunu göstermek İbn Ruşd açısından bu noktada çok önemlidir. Bu doğrultuda İbn Ruşd'e göre, oluşan her şey maddede bulunduğu gibi, oluşun fail sebebi durumundaki şey de maddede olmak

¹⁸⁹ İbn Ruşd'ün düşüncesinde tabii ve sanatsal oluş hakkında daha detaylı bilgiler için bkz. Galluzzo, *The Medieval Reception of Book Zeta*, ss. 191-193.

¹⁹⁰ *Tefsîr*, ss. 867:12-868:2.

¹⁹¹ *Tefsîr*, s. 840:5-8.

¹⁹² *Tefsîr*, s. 864:1-4, 1454:4-18, 1503:6-7; *Cevâmî'*, ss. 45, 58-59.

¹⁹³ *Tefsîr*, s. 864:5-10.

¹⁹⁴ *Cevâmî'*, s. 45. İbn Ruşd'ün madde ve sûretin oluşa tabi olmadığı şeklindeki görüşünün bir tartışması için bkz. Galluzzo, *The Medieval Reception of Book Zeta*, ss. 184-185.

durumundadır.¹⁹⁵ Başka bir ifade ile, sadece maddede bulunan bir fail yeni bir duyulur cevherin oluşmasına imkân verecek şekilde maddeyi etkileyip dönüştürebilir. Maddede bulunmayan failer ise ancak maddî olmayan cevherler üzerinde etkide bulunabilir.¹⁹⁶ İbn Ruşd'ün bu noktadaki akıl yürütmesi kısaca şöyle takdim edilebilir: Bir cevherin varlığa çıkması ancak bir failin maddeyi etkilemesi ve dönüştürmesi ile mümkündür. Bu ise ancak maddî olan ve madde üzerinde etkili olabilen bir şey tarafından gerçekleştirilebilir. Örneğin, tabiî oluşta *el-mukevvin el-mutekevvin*'le aynı sûrete sahip olan bir tabiî duyulur cevherdir. *El-mukevvin* tohum aracılığıyla kendi sûretini iletir ve bu sûret konu durumundaki madde tarafından kabul edilerek yeni cevherin oluş süreci başlatılmış olmaktadır. Böylece tabiî oluşta fail konumundaki *el-mukevvin* unsurunun da maddede bulunan tabiî bir cevher olduğu anlaşılmaktadır. Benzer bir durum sanatsal oluş için de geçerlidir. Yani sanatçının zihninde bulunan sûretin maddeye aktarılması ancak *el-mukevvin*'in maddî parçaları (sanatçının ellerini kullanması vb.) sayesinde mümkündür. Bu durumda sanatsal oluş tarzında da sûretin maddeye bitleştirilmesi ancak failin maddede bulunması ile açıklanabilmektedir.¹⁹⁷

İbn Ruşd ayrıca tabiî oluşta *el-mukevvin* unsurun maddede bulunması gerektiği şeklindeki hükmün 'birlik ilkesi' çerçevesinde de kolayca anlaşılabileceğini belirtmektedir. Daha önce de dile getirildiği gibi, bu ilkeye göre *el-mukevvin* ve *el-mutekevvin* sûret itibarıyla aynıdır; ikisinin iki farklı birey olması sûretlerinin konusu durumundaki maddelerinin farklılığından ileri gelmektedir. Bu durum ise hem *el-mukevvin* hem de *el-mutekevvin* konumundaki bireylerin maddede bulunduğunun bir göstergesidir.¹⁹⁸ Burada İbn Ruşd'ün varlıkların sûrî sebebi olan tümel sûreti paylaşan ve aynı türe dâhil olan bireylerin ancak maddeleri sayesinde tikelleştiği yönündeki ilkeyi tekrar kullanıma soktuğu gözlemlenmektedir.¹⁹⁹

Daha sonraki başlık altında gösterileceği gibi, İbn Ruşd'ün buradaki temel amacı, şerhinin bu bölümünün genel temasını oluşturan anti-platonik temayülüne uygun bir şekilde oluşun açıklanmasında Themistios tarafından öne sürülen 'âlemin ruhu' veya İbn Sînâ tarafından geliştirilen *vâhibu's-suver* gibi teorilerin geçerli olmadığını göstermektir. Ancak yukarıdaki paragraflarda ortaya koymaya çalıştığımız İbn Ruşd'ün

¹⁹⁵ *Cevâmî*, s. 46.

¹⁹⁶ *Tefsîr*, s. 886:7-10.

¹⁹⁷ *Tefsîr*, ss. 867:17-868:5, 886:7-10. İbn Ruşd'e göre tabiî ve sanatsal oluşta hem *el-mukevvin* hem de *el-mutekevvin*'in maddede bulunduğu hakkındaki argümanların bir değerlendirmesi için bkz. Galluzzo, *The Medieval Reception of Book Zeta*, ss. 187-190.

¹⁹⁸ *Tefsîr*, ss. 866:6-867:10.

¹⁹⁹ Bu ilkenin açık bir ifadesi için bkz. *Tefsîr*, s. 870:14-17.

oluşla ilgili görüşleri *Tefsîr* merkezli olup büyük ihtimalle onun bu konudaki nihaî kanaatlerini oluşturmaktadır. I. Bölüm’de de belirtildiği gibi, tefsir formatındaki şerhler İbn Ruşd’ün hayatının son döneminin ürünü olup onun en olgun fikirlerini temsil etmektedir. Diğer taraftan *cevâmî*’ formatındaki şerhleri gençlik çağının ürünleri olarak birçok meselede oldukça farklı pozisyonları savunmaktadır. IV. Bölüm’de de gösterileceği gibi, bu anlamda *Metafizik cevâmî*’i ve tefsiri arasındaki fark en açık biçimde sûdur nazariyesi ekseninde ortaya çıksa da oluş meselesinde de önemli farklılıklar göze çarpmaktadır. Buna uygun olarak, *Cevâmî*’in ilk versiyonunda tabîî yolla oluşan bitki ve hayvanların oluşu maddî olmayan (*ğayr heyûlânî*) bir faille açıklanırken,²⁰⁰ daha sonra sayfa kenarlarına İbn Ruşd tarafından düşülen notlara bakıldığında ise tabîî oluşun maddî olmayan faal aklın eşliğinde maddî olan semâvî cisimlerin etkisi de hesaba katılmaktadır.²⁰¹ Bu ikinci pozisyon ise *Cevâmî*’in ilk versiyonu ile *Tefsîr* arasında bir orta yol mesabesinde değerlendirilebilir. Yukarıdaki açıklamalarımızdan da anlaşıldığı gibi, *Tefsîr*’in bu meseledeki değerlendirmeleri tabîî ve sanatsal oluşu, ayırık failleri tamamen devreden çıkararak açıklamayı tercih etmektedir.²⁰²

C. 2. *Vâhibu’s-Suver* Polemiği

İbn Ruşd’ün nazarında Platon’un idealar teorisi, Themistios’un ‘âlemin ruhu’ teorisi ve İbn Sînâ’nın *vâhibu’s-suver* veya faal akıl teorisi her şeyden önce âlemdeki oluş olgusunu açıklamaya yönelik birer düşünce niteliğini taşımaktadır. Bunun yanında, sayılan filozofların ve takipçilerinin düşünce sistemlerinde zikredilen bu teoriler insanın bilişsel süreçlerinin açıklanması noktasında da önemli rol oynamaktadır. İbn Ruşd’e göre, Platon’un ideaları maddeden ayırık sûretler olarak düşünüldüğü takdirde oluş

²⁰⁰ *Cevâmî*’de İbn Ruşd’ün oluş meselesinde ‘ayırık failer’in etkinliğini olumlu bir şekilde değerlendirdiği bazı yerler için bkz. *Cevâmî*’, ss. 42-43, 46, 144-145. İbn Ruşd’ün *Cevâmî*’ ve *Tefsîr* özelinde bu meseledeki fikirlerinin nasıl değişiklik gösterdiğinin bir değerlendirmesi için bkz. Gad Freudenthal, “Averroes’ Changing Mind on the Role of the Active Intellect in the Generation of Animate Beings,” A. Hasnawi (ed.), *La Lumière de l’Intellect: La pensée scientifique et philosophique d’Averroès dans son temps. Actes d’IVe colloque international de la SIHSPAI (Société internationale d’histoire des Sciences et de la philosophie arabes et islamiques), Cordoue, 9-12 décembre 1998* (Leuven: Peeters, 2011) içinde, ss. 319-328.

²⁰¹ Arnzen, *Averroes on Aristotle’s ‘Metaphysics’*, ss. 65-66, 71, 171-173. Buna benzer bir şekilde, İbn Ruşd’ün gençlik çağının bir eseri olan *Kitâbu’l-Hiss ve’l-Mahsûs*’un (*Parva Naturalia*) küçük şerhi (*cevâmî*’) *Cevâmî*’in ilk versiyonu ile aynı çizgide olduğu gözlemlenmektedir. Burada da tabîî oluşun faal aklın etkinliği ile açıklandığı görülmektedir; bkz. İbn Ruşd, *Epitome of the Parva Naturalia*, tah. ve İng. çev. H. Blumberg (Cambridge: Medieval Academy of America, 1972), ss. 76-77.

²⁰² *Tefsîr*, s. 1491:4-7. Tabîî oluş noktasında İbn Ruşd’ün *Cevâmî*’ ve *Tefsîr* arasındaki değişen düşüncelerinin bir değerlendirmesi için bkz. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect*, ss. 235-242.

probleminin çözümlenmesinde etkili olmaları söz konusu olmadığı gibi, ‘âlemin ruhu’ veya *vâhibu’s-suver* gibi teorilerin de benzer nedenlerden dolayı etkili olması mümkün değildir. *Zeta* ve *Lambda* şerhlerinde İbn Ruşd kaynak metinden ayrılarak bu iki teorinin neden geçersiz olduğunu uzun bir şekilde anlatmaktadır.²⁰³ Burada bu konunun masaya yatırılması öncelikle ontolojik araştırmanın bir gereği olarak oluş meselesi için teşkil ettiği sonuçlar bakımındandır. Yani burada yakından ilgilendiğimiz konu, bu tür teorilerin şeylerin oluşunda nasıl bir rol oynadıkları ile sınırlı iken, *vâhibu’s-suver* veya faal akıl olarak adlandırılan ve akıllar hiyerarşisinin en sonunda bulunan ayrıık varlığın varlık modu, söz konusu hiyerarşideki yeri ve işlevi bundan sonraki bölümün konuları arasında yer almaktadır. Bununla beraber, buradaki bağlama uygun olarak söz konusu teoriler İbn Ruşd tarafından anlaşıldığı şekliyle değerlendirmeye tabi tutulmaktadır.²⁰⁴

Daha önce de ifade edildiği gibi, İbn Ruşd’ün nazarında bütün oluş tarzlarının tutarlı bir şekilde açıklanması ‘ayrık failer’ üstünde duran bütün teorilerin aksine, maddede bulunan failer aracılığıyla yapılabilir. Ona göre, Aristoteles’in ortaya koyduğu ‘birlik ilkesi’nin bütün oluş tarzlarında geçerli olduğu açık bir şekilde gösterildiği takdirde ‘ayrık fail’ nosyonu kendiliğinden işlevselliğini kaybedecektir.²⁰⁵ Tabiî ve sanatsal oluş tarzlarında söz konusu ilkenin geçerliliği oldukça kolay bir şekilde anlaşılabilse de kendiliğinden oluş tarzında bu ilkenin geçerli olduğunun gösterilmesi daha zordur. Bunun nedeni, kendiliğinden oluşta *el-mutekevvin*’in, tam olsun kısmen olsun, sûret bakımından kendisiyle bir olan bir *el-mukevvin* tarafından nasıl ‘oluşturulduğu’ hususunun diğer oluş tarzlarındaki gibi açık olmamasıdır. Kendiliğinden oluş tarzını örneklemek için İbn Ruşd, tohum olmadan meydana gelen bitki ve hayvan türlerini kullanmaktadır. Bunlar başta organik maddelerin çürümesi sonucu oluşan bazı mantar ve böcek türlerini kapsamaktadır.²⁰⁶

İbn Ruşd’ün ‘ayrık fail’ üstünde duran teorilerin eleştirisini kendiliğinden oluş tarzının ele alındığı bölümde mütalaa etmesi onun, kendiliğinden oluşta birlik ilkesinin muğlaklığından kaynaklı olarak bu tür teorilerin geliştirildiğini düşündüğünü ima etmektedir. Yani daha sonra bütün oluş tarzlarının açıklanmasında kullanılan ‘ayrık fail’

²⁰³ *Zeta* şerhindeki ilgili bölüm için bkz. *Tefsîr*, ss. 881:1-886:15. *Lambda* şerhindeki bölüm için bkz. *Tefsîr*, ss. 1491:4-1505:5.

²⁰⁴ Oluşun açıklanması noktasında *vâhibu’s-suver*’in rolünün İbn Sînâ’nın kendi eserlerinden yola çıkarak ele alındığı bazı değerlendirmeler için bkz. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect*, ss. 74-83;

²⁰⁵ *Tefsîr*, s. 1491:5-10.

²⁰⁶ *Tefsîr*, s. 1492:3-8. Kendiliğinden oluşun tartışılmasında Aristoteles tarafından tercih edilen hastalığın bir doktorun müdahalesi olmadan kendiliğinden geçmesi, yani bir tabiî duyulur cevherin ‘sağlıklı olmayan’dan ‘sağlıklı olan’a geçmesi örneği İbn Ruşd tarafından göz ardı edilmiş gibi gözükmektedir.

teorileri, öncelikli olarak kendiliğinden oluşun zor anlaşılabilirliğinden dolayı tercih edilmiş gözükmektedir.²⁰⁷ İbn Ruşd'e göre, Aristotelesçi şerh tarihinde oluşun açıklanması meselesinde 'ayrık fail' unsurunun dâhil olması, Themistios'un Aristoteles doktrininin ilgili kısmını yanlış anlamasından kaynaklanmaktadır. İbn Sînâ da dâhil olmak üzere, Aristoteles düşüncesi ekseninde bu ve benzeri teorileri destekleyen filozofların durumu Themistios'un bu yanlış yorumu ile ilişkilendirilebilir.²⁰⁸ Özellikle İbn Sînâ'nın *vâhibu's-suver* fikrinin bu noktada Themistios'un teorisiyle özdeş addedildiği görülmektedir.²⁰⁹

İbn Ruşd'ün aktardığı şekliyle, Themistios'a göre oluşu açıklamak için sadece tabiî *el-mukevvin* unsurların faaliyeti yeterli değildir. Tabiî *el-mukevvin* unsurlar *el-mutekevvin*'in sahip olduğu sûreti üretememekle birlikte, her tür kendine özel tohum aracılığıyla kendi varlığını devam ettirmektedir.²¹⁰ Dolayısıyla tohumun kendisinde *el-mukevvin*'in sûretini *el-mutekevvin*'de örnekleyecek bir istidat bulunmamakta *el-mutekevvin*'in sûreti maddeye bir üçüncü unsur tarafından bitleştirilmektedir. Bu 'dış etken' ise duyulur cevherlerin tamamının suretlerini içinde barındıran 'âlemin ruhu'dur (*en-nefs*).²¹¹ Buna göre, insan insanı 'oluşturur' (doğurur) sözü ancak insanın kendi türünün başka bir bireyinin oluşunu başlatması anlamında doğru olup insan kendi başına tohumunun (*el-meni*) aynı sûrete sahip başka bir bireye dönüşmesinde etkili (fail) değildir.²¹² Özetle, tohumun başka bir insana dönüşmesi 'âlemin ruhu'nun maddeye kazandırdığı sûret ile gerçekleşmektedir. Bu anlamda duyulur âlemdeki oluşun gerçek fail sebebi bu ayrık varlıktır. Tabiî oluş bu şekilde açıklandığında benzer bir izahın kendiliğinden oluş için de geçerli olabileceği ortaya çıkmaktadır. Yani tohumsuz oluşan bitki ve hayvanların oluşu 'ayrık fail'in tabiî *el-mukevvin* unsur olmadan maddeye sûret kazandırması şeklinde açıklanabilir.²¹³

İbn Ruşd, oluşta *el-mutekevvin* unsurun sûretini 'ayrık fail'in sağlaması (*vâhibu's-suver*) şeklinde Themistios özelinde bu teoriyi kısaca özetledikten sonra, bu ve benzer fikirleri öne sürenlerin genelde iki temel ilke üzerinde durduğunu

²⁰⁷ İbn Ruşd'ün bu tür nedenlerden dolayı söz konusu teorilerin eleştirisini özellikle kendiliğinden oluş çerçevesinde ele aldığı hakkında bkz. Galluzzo, *The Medieval Reception of Book Zeta*, ss. 190-191.

²⁰⁸ *Tefsîr*, ss. 1495:15-1496:3.

²⁰⁹ Daha doğrusu bu meseledeki Themistios ve İbn Sînâ'nın fikirleri Platon'un ideal teorisine irca edilebilir; bkz. *Cevâmi'*, ss. 46-50. Themistios'un 'âlemin ruhu' teorisinin İbn Ruşd tarafından nasıl takdim edildiğini görmek için bkz. *Tefsîr*, ss. 1492:3-1494:14.

²¹⁰ *Tefsîr*, s. 1492:9-12.

²¹¹ *Tefsîr*, s. 1494:3-5.

²¹² *Tefsîr*, s. 1493:7-12.

²¹³ Themistios'a ait 'âlemin ruhu' teorisinin İbn Ruşd tarafından nasıl ele alındığı hakkında daha detaylı bilgiler için bkz. Galluzzo, *The Medieval Reception of Book Zeta*, ss. 193-196.

belirtmektedir. (i) Bil kuvve olarak bulunanın bilfiil duruma geçmesi ancak tür veya cins bakımından aynı olan bir şey sayesinde mümkündür.²¹⁴ (ii) Şeyin varlık ilkesi olarak sûretler kendi zâtında bilkuvve veya bilfiil olmayıp sıcaklık, soğukluk, ıslaklık ve kuruluk gibi şeyin birincil nitelikleri (*el-keyfiyyâtu'l-evvel*) bilkuvve veya bilfiil durumunda olmaktadır.²¹⁵ İbn Ruşd'e göre, bu iki ilke de *vâhibu's-suver* taraftarlarınca oluşla ilgili geliştirdikleri bütün argümanlarda esas alınmaktadır.

İbn Ruşd'ün nazarında *vâhibu's-suver* taraftarlarının dayandığı birinci (i) ilke esas itibariyle Aristoteles'in 'birlik ilkesi' ile aynıdır. Aristoteles doktrininden farklı olarak, burada birlik ilkesi aynı türün üyesi olan ve aynı sûreti paylaşan varlıklar arasında değil, duyulur cevherin (*el-mutekevvîn*) ilkesi olarak sûret ile ayrı 'model'i arasında, yani ayrı akılda bulunan sûreti arasında işleve koyulmaktadır. Bu nedenle *vâhibu's-suver* teorisinin bu iddiası dahi bu teorinin arkasındaki felsefî motivasyonun Aristoteles'ten mülhem olarak değerlendirilebileceğine işaret etmektedir. Buna göre, İbn Ruşd için Themistios ve İbn Sînâ'nın bu noktadaki düşünceleri bir anlamda 'birlik ilkesi'ni destekler mahiyette gözükmektedir.²¹⁶ Şeyin suretinin onun birincil nitelikleri aşan bir durumda olduğunu vaz eden ikinci (ii) ilkeye gelince, sûretin zâtî olarak bilkuvve veya bilfiil olmadığı üzerinde odaklanmaktadır.²¹⁷ Bu ilkenin *vâhibu's-suver* teorisini savunanlar tarafından nasıl kullanıldığını göstermek için İbn Ruşd şöyle bir örneğe başvurmuştur: Ateşin başka bir ateşi 'oluşturmasında', *el-mutekevvîn* konumundaki ateşin oluşması *el-mutekevvîn* konumundaki ateşin sûreti sayesinde değildir çünkü sûretler zât itibariyle bilkuvve veya bilfiil değildir. Aynı zamanda ateşin birincil niteliklerin (sıcaklığı, kuruluşu, hafifliği vb.) de kendi başına başka bir ateşi 'oluşturması' söz konusu olmaz çünkü bu durumda birincil niteliklerin onları aşan bir şey (sûret) meydana getirmesi icap etmektedir. Oysa bu tür nitelikler için ancak kendi benzerini meydana getirmesi söz konusu olabilir. Böylece birincil nitelikler başka varlıklarda benzerini oluşturabilirken, şeyin varlık ilkesi olan sûreti 'oluşturmaları' düşünülemez. Diğer taraftan, eğer ateşin suretinin söz konusu birincil nitelikler sayesinde oluştuğunu vaz edecek olursak, o zaman ateşin tür veya cins bakımından bir benzerinden gelmesini gerektiren birlik ilkesinin geçerliliği iptal edilmiş olur. *Vâhibu's-suver* teorisine göre, söz konusu ilkeyi ihlal etmeden ateşin oluşu ancak onun suretinin 'dışarıdan' gelmesiyle açıklanabilir. Bu durumda ateşin oluşunun fail sebebi olarak bir

²¹⁴ *Tefsîr*, s. 881:4-5.

²¹⁵ *Tefsîr*, s. 881:10-13, 1496:5-6.

²¹⁶ *Tefsîr*, ss. 882:18-883:2.

²¹⁷ *Tefsîr*, s. 882:9-16, 1496:7.

ayrık failin varlığı vaz edilerek *el-mutekevvin* (duyulur cevher olarak ateş) ve *el-mukevvin* (ateşin ‘model’ini bulunduran ayrık fail) arasındaki birlik tesis edilmiş olur.²¹⁸

İbn Ruşd böylece ‘ayrık fail’ düşüncesini savunanların karşı tezlerini takdim ettikten sonra, Aristoteles’in gerçek öğretisi olarak addettiği oluş çözümlemesine geçmektedir. Öncelikle İbn Ruşd’ün başından beri oluşta *el-mukevvin* ve *el-mutekevvin* unsurlar arasında Aristoteles’in öngördüğü birlik ilkesini bu meselenin çözümlenmesinde kilit bir role sahip olarak gördüğünü belirtmek gerekir. Özellikle tabî oluşta bu birlik durumu diğer oluş tarzları karşısında paradigmatik bir görünüm arz etmektedir. Sanatsal oluşta birlik ilkesinin kısmî olarak geçerli olduğu kabul edilse de kendiliğinden oluşta bu ilkenin geçerliliği nasıl tesis edilebilir?

İbn Ruşd’e göre, tohumuz veya belirli bir tabî *el-mukevvin* unsurdan yoksun olarak meydana gelen varlıkların oluşu esasında diğer oluş tarzlarında benzer bir şekilde açıklanabilir. Bu anlamda kendiliğinden oluş hem tabî oluşla hem de sanatsal oluşla bazı benzer özelliklere sahiptir.²¹⁹ Daha önce de belirtildiği gibi, tabî oluşta sûretlerin *el-mukevvin*’den *el-mutekevvin*’e aktarılması tohum aracılığı ile gerçekleşmektedir. Tohum ise bir türe ait bir bireyi ‘oluşturacak’ şekilde maddedeki bilkuvveliği bilfiillîğe çıkaracak kapasiteye (*el-kuvve*) sahiptir. Tohumun sahip olduğu bu güç (*el-kuvve*) sayesinde *el-mukevvin*’in sûreti yeni bir bireyde (veya maddede) örneklenmektedir. Tohumuz oluşun canlıların oluşunda da benzer bir süreç işlemektedir. Kendiliğinden oluşta, tabî oluşta tohumun taşıdığı bu dönüştürücü güç maddeye semavî cisimler (*el-ecrâmu’s-semâviyye*) tarafından sağlanmaktadır.²²⁰ Semavî cisimlerden kaynaklanan bu dönüştürücü güç (*el-kuvvetu’l-musavvira*) onlardan yayılan ve cismin birincil niteliklerinden biri olan sıcaklık aracılığıyla maddeye aktarılmaktadır.²²¹ Böylece bazı bitki ve hayvanlar tohumuz bir şekilde, sıcaklığın madde üzerindeki etkisi sayesinde oluşmaktadır. Buna göre, tabî oluştaki tohumun gördüğü işlev (yani maddede bilkuvve bulunan bir şeyin bilfiil duruma geçmesi), kendiliğinden oluşta semavî cisimlerden yayılan bu sıcaklık tarafından gerçekleştirilmektedir. Örneğin sıcak bir şey, başka bir şeye sıcaklığı dışarıdan ‘eklemez’, o şeyde bilkuvve durumunda bulunan sıcaklığı bilfiil

²¹⁸ *Tefsîr*, ss. 883:10-14, 1496:8-1497:6.

²¹⁹ *Tefsîr*, s. 884:1-3.

²²⁰ *Tefsîr*, ss. 883:18-884:2.

²²¹ *Tefsîr*, s. 884:10-12. Bu konuda daha ayrıntılı değerlendirmeler için bkz. Gad Freudenthal, “The Medieval Astrologization of the Aristotelian Cosmos: Celestial Influences on the Sublunary World in Aristotle, Alexander of Aphrodisias, and Averroes,” A. C. Bowen ve C. Wildberg (ed.), *New Perspectives on Aristotle’s De Caelo* (Leiden: Brill, 2009) içinde, ss. 239-281 (özellikle ss. 270-273).

duruma çıkarmaktadır.²²² Diğer taraftan, semavî cisimlerin sıcaklık aracılığıyla maddede bu değişimi gerçekleştirmesi sanatsal oluş tarzında *el-mukevvin* unsurun etkinliğine benzemektedir. Onlardan farklı olarak semavî cisimler söz konusu dönüştürücü gücü organlar aracılığıyla aktarmamaktadır. Bu açıdan bakıldığında semavî cisimlerin fiili aklî faillere veya akla benzemektedir.²²³

İbn Ruşd burada kendiliğinden oluşu açıklamak için, maddedeki kuvveyi fiile çıkaran ve başta güneş olmak üzere semâvî cisimlerden kaynaklanan sıcaklığın, aynı zamanda tabiî oluşta da önemli bir role sahip olduğunu belirtmektedir. Yani her ne kadar tabiî oluşta *el-mutekevvin*'in oluşu *el-mukevvin*'den gelen tohum ile başlatılırsa semâvî cisimlerin de bütün tabiî oluşlarda etkisi büyüktür. Kısacası tohum aracılığıyla oluşu başlatılan *el-mutekevvin*'in kemâle ulaşması ancak semâvî cisimlerin ayaltı âlem iklim üzerindeki etkileri ile mümkündür:

“Canlılar ve bitkilerin, ilkeleri (*mebâdî*) olan tohum ve meniden daha kâmil (*ekmel*) [bir durumda] olduğundan yola çıkarak olgunluk ve kemâlin (*et-temâm ve'l-kemâl*) ilkelerde olmayıp ilkelerden gelen şeylerde bulunduğunu iddia eden kadim [filozoflara] gelince, onların bu iddiaları doğru değildir. Çünkü tohumlar, onları üreten (*el-muvellid li'l-buzûr*) kâmil şeylerden [meydana gelmektedir]. Örneğin, insanın tohumu insandan gelmektedir. Buna göre, tohumdan gelenin ilkeleri [başlangıcı, *mebde*] bizzat tohumlar olmayıp tohumu da üreten ve tohumun da faili olan şey [aynı zamanda] çocuğun da ilkesidir [başlangıcıdır]. Doğal yollarla üreyen türlerde bu [fail] kemâl bakımından doğan [bireyle] benzer (*ve huve fi'l-kemâl mislu'l-mutevellid*) iken, doğal yollarla üremeyen (*ğayru'l-mutenâsile*) [türlerde, yani kendiliğinden oluşta] ise bu [fail] daha kâmil [bir durumdadır]. Çünkü kendi benzerinden meydana gelmeyen ilkesi güneş ve eliptik felek (*el-feleku'l-mâ'il*) iken, kendi benzerinden gelenin ilkesi ise tür bakımından kendi benzerinin yanında güneş ve eliptik felektir. Bu nedenler Aristoteles, insanın insan ve güneşten geldiğini söylemektedir.”²²⁴

İbn Ruşd kendiliğinden oluşu açıklamak için semavî cisimlerin etkinliğine başvurarak kuşkusuz Aristoteles'in 'birlik ilkesi'nin geçerliliğini ortaya koymayı hedeflemektedir. Böyle yaparak onun daha önce zikredilen, başka bir duyulur cevheri 'oluşturacak' biçimde maddeyi şekillendirebilecek failin maddede bulunmasının gerekliliğini öngören ilkenin tatmin edici bir şekilde izah ettiğini söylemek mümkündür. Semavî cisimler, cisim ve nefis sahibi olarak maddî varlıklardır. Ayrıca maddî bir

²²² *Tefsîr*, s. 1500:3-4. Başka bir örnek de bedende nefsi ortaya çıkaran failin (*el-muvellid li'n-nefs*) fiili, onun nefsi bedene 'eklemesi' şeklinde değil, bedende bilkuvve bulunan nefsi bilfiil duruma geçirmesi olarak tasavvur edilmelidir; bkz. *Tefsîr*, s. 1500:7-10.

²²³ *Tefsîr*, s. 884.3-9.

²²⁴ *Tefsîr*, ss. 1624:14-1625:9. Aristoteles'in ifadeleri için bkz. *Metafizik*, 1072b30-1073a3.

konuda bulunmaları ve yaydıkları sıcaklığın dönüştürücü gücü tabii oluşta tohumda bulunan dönüştürücü güce benzediği göz önünde bulundurulursa kendiliğinden oluş ile tabii oluş arasında önemli ölçüde bir benzerliğin varlığı da tespit edilmiş olmaktadır.²²⁵

Oluşun tabiatı hakkında şimdiye kadar yapılan değerlendirmelerin büyük bir kısmı, mutlak bilkuvvelik durumundaki maddenin bir failin fiiliyle bilfiil duruma geçip belirli bir duyulur cevherin konusunu oluşturmasına dayanmaktadır.²²⁶ IV. Bölüm’de detaylı olarak gösterileceği gibi, İbn Ruşd semâvî cisim ve feleklerin bir fail sebebi olamayacağını ortaya koyduğu gibi, onun için İlk Madde’nin de fail sebebinden bahsedilemez. Fail sebebi, şeyin cevhersel ilkesini (sûret) veren unsur olarak düşünüldüğünde ve İlk Madde mutlak bilkuvveliği veya mutlak ‘sûretsizliği’ ifade ettiğine göre onun (İlk Madde’nin) fail sebebinin olması düşünülemez.²²⁷ Başka bir ifade ile, İlk Madde’nin konusunun, yani ondan daha öncel bir maddenin kurgulanması sonsuz teselsüle yol açacaktır.²²⁸ Buna göre, ayaltı âleminin kurucu unsurlarından biri olan İlk Madde’nin ne faal akıl ne de başka bir fail sebebi olabilir. Bununla beraber, İlk Madde’nin sûrî ve gâî sebeplerinden bahsedilebilir. Dört temel unsur, (hava, su, ateş ve toprak) İlk Madde’nin birincil belirlenimlerinin temsilcisi olarak, onun sûrî ve gâî sebeplerini oluşturmaktadır. Diğer taraftan, aşağıda değinileceği üzere, semâvî cisimler dört temel unsurun suretlerini İlk Madde’de ortaya çıkardıklarından dolayı, onların (semâvî cisimlerin) İlk Madde’nin uzak sûrî ve gâî sebebi olarak değerlendirilmesi gerekmektedir.²²⁹

Başka bir açıdan bakıldığında, madde ayüstü ve ayaltı âlemleri için teşkîk üzere veya öncelik-sonralık üzere kullanıldığından ve teşkîk üzere bulunan şeylerde ‘önce olan’ ‘sonra olan’ın sebebi durumunda olduğundan semâvî cisimlerin maddesi bu anlamda ayaltı âlemdeki maddenin sebebi olarak değerlendirilebilir.²³⁰ Dolayısıyla İlk Madde’nin gerçek anlamda bir fail sebebinden bahsedilemese de bu özel bağlamda onun varlığının sebeplerinden bahsedilebilir.

İlk Madde’nin ilk belirlenimlerini teşkil eden ve duyulur cevherlerin maddesini oluşturan dört temel unsurun fail sebepleri mevcuttur. İlk Madde’de dört temel unsurun

²²⁵ Kendiliğinden oluşun diğer oluş tarzları ile arz ettiği benzerlik hakkında bir değerlendirme için bkz. Galluzzo, *The Medieval Reception of Book Zeta*, ss. 197-199.

²²⁶ Oluşun bu bakış açısıyla değerlendirilmesi için bkz. *Cevâmî*, ss. 60-61.

²²⁷ *Cevâmî*, s. 107.

²²⁸ *Cevâmî*, s. 105.

²²⁹ *Cevâmî*, s.142.

²³⁰ *Cevâmî*, s. 142. İbn Ruşd’e göre İlk Madde’nin fail sebebinin olamayacağı hakkında bir değerlendirme için bkz. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect*, ss. 235-236.

suret kazanması semâvî cisimlerin hareketlerinin etkinliğine bağlıdır. Hareketin özelliklerinden birisi sıcaklık üretmesidir. Sıcaklığın varlığı ateşin sûreti olan hafifliği gerektirirken hareketin yokluğu onun zıddını, yani ağırlığı gerektirmektedir. Bu nedenle ayaltı âleminde ay feleğinin en yakınında ateş bulunurken, ay feleğinden en uzak noktada (yer) toprak yer almaktadır. Bu iki uç arasında hafiflik ve ağırlık oranlarına bağlı olarak su ve hava yer almaktadır.²³¹

Daha önce belirtildiği gibi, oluş bir şeyin varlığa çıkışını veya kuvveden fiile geçişini ifade ettiğinden cevherde değişim (*et-tagayyur fi'l-cevher*) cinsindedir. Cevherde değişen veya 'oluşan' varlıklar ise zorunlu olarak diğer değişim tarzlarına (nicelikte, nitelikte ve yerde değişim) da maruz kalmaktadır. Ancak yerde değişen (yani yer değiştiren) varlıkların zorunlu olarak diğer değişim tarzlarına da maruz kaldığı söylenemez.²³² Örneğin, semâvî cisimlerin (*el-ecrâmu's-semâviyye*) yerde değişime maruz kalmaları onların aynı zamanda cevherde değişime (oluş) tabi olduklarının göstergesi değildir. Bundan sonraki bölümde detaylı olarak ele alınacağı üzere, İbn Ruşd'ün nazarında ayüstü âlemde cevherde değişim/oluş söz konusu değildir. Semâvî cisimlerin yer değiştirmesi onların sadece bu değişimi destekleyen özel bir madde türüne sahip olduklarına işaret etmektedir. Maruz kaldığı değişim tarzları açısından madde ismi de farklı anlamlarda kullanılmaktadır: (i) Cevherde değişimin konusu olarak madde ki bu gerçek anlamda madde ismine layık olandır. (ii) İkincisi ise diğer değişim tarzlarının konusu olarak madde ki bu anlamıyla madde konu (*el-mevdû*) ismine daha layıktır.²³³

Hayatının farklı evrelerinde yazmış olduğu eserlerde bazı fikirleri farklılık gösterse de nihaî olarak İbn Ruşd'de oluş meselesi 'ayrık failer'in vaz edilmesinin gerekli olmadığı yönünde izah edilmektedir. Üç oluş tarzında da oluşun fail sebeplerini maddede bulunan failer oluşturmaktadır. Tabîî ve sanatsal oluşta *el-mukevvin* ve *el-mutekevvin* arasındaki 'birlik' nispeten kolay bir şekilde anlaşılırken, kendiliğinden oluşta *el-mukevvin* durumundaki semâvî cisimler sûret bakımından *el-mutekevvin*'le aynı olmasa da diğer oluş tarzlarındaki gibi maddede bulunan bir failerdir. Dolayısıyla

²³¹ *Cevâmi'*, ss. 67-68, 140; *Epitome of the Parva Naturalia*, s. 76.

²³² *Cevâmi'*, s. 60. Ayrıca bkz. *Tefsîr*, s. 1440:6-15.

²³³ *Cevâmi'*, ss. 60-61. İbn Ruşd'ün ayüstü âlemdeki değişim hakkındaki fikirleri bundan sonraki bölümün kozmoloji ile ilgili kısmında daha detaylı olarak ele alınacaktır. Burada vurgulamak istenen şey ise İbn Ruşd'ün nazarında bir fail sebebin etkinliği ile gerçekleşen oluş olgusunun ayüstü âlemi için söz konusu olamayacağı hususudur.

maddeye ancak maddede bulunan varlıklar etki edebilir (*es-suveru'l-heyûlâniyye hiye el-muvellide li's-suveri'l-heyûlâniyye*) şeklindeki ilke korunmuş olmaktadır.²³⁴

C. 3. Varlık-Mahiyet İlişkisi

Her ne kadar varlık ve mahiyet ilişkisi problemi İbn Ruşd'ün metafiziği kendi içinde değerlendirildiğinde başlı başına bir mesele olarak ortaya çıkmasa da özellikle el-Ğazâlî'nin *Tehâfutu'l-Felâsife*'deki eleştirileri çerçevesinde İbn Ruşd, İbn Sînâ'nın bu noktadaki fikirlerini *Tehâfutu't-Tehâfut* ve *Metafizik* şerhlerinde sert bir şekilde eleştirmiştir. İbn Sînâ'nın metafiziği açısından merkezî bir yere sahip olan varlık-mahiyet ayırımının en azından terminolojik bakımdan Aristotelesçi bir ruha sahip olması, diğer birçok konuda olduğu gibi bu konuda da İbn Ruşd'ün ağır eleştirilerinin hedefi olmasına yol açmıştır. İbn Sînâcı anlamda varlık-mahiyet ilişkisi probleminin bir ayağı burada konu edilen oluş meselesi ile doğrudan ilgili olduğundan iki filozof arasında cereyan eden bu mesele etrafındaki tartışmayı burada kısa bir şekilde incelemeyi uygun bulmaktayız. Bilindiği gibi varlık-mahiyet ayırımının bir diğer ayağı teolojik bir düzlemde Tanrı ve diğer varlıklar arasındaki ilişki ile ilgilidir. Bu nedenle bundan sonraki bölümde bu konu başka bir açıdan yeniden ele alınacaktır.

Bu çalışmanın kapsamı nedeniyle, İbn Ruşd ve İbn Sînâ arasında cereyan eden bu meseledeki fikrî ayrılığın burada bütün detaylarıyla ele alınması mümkün değildir. Bununla beraber, bizim için daha önemli olan İbn Ruşd'ün eleştirilerini anlamlandırmak olunca İbn Sînâ'nın pozisyonunu özet bir biçimde takdim etmekte yarar vardır.²³⁵ İbn

²³⁴ *Tefsîr*, s. 883:16.

²³⁵ Modern literatürde İbn Sînâ metafiziği söz konusu olduğunda varlık-mahiyet ayırımı en çok dikkat celbeden konuların başında gelmektedir. İbn Sînâ'nın metafiziğinde söz konusu ayırımın kaynağı, arka planı, işlevi ve etkisi hakkında birçok çalışma kaleme alınmıştır. Bu çalışmalardan en çok dikkat çekenlerden bazıları şunlardır: Atay, *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi*, ss. 65-95; Robert Wisnovsky, *Avicenna's Metaphysics in Context* (Londra: Cornell University Press, 2003), özellikle ss. 145-180; Stephen Menn, "Fârâbî in the Reception of Avicenna's Metaphysics: Averroes against Avicenna on Being and Unity," D. N. Hasse ve A. Bertolacci (ed.) *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Metaphysics* (Berlin: De Gruyter, 2012), içinde, ss. 51-96; Amélie Goichon, *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sînâ (Avicenne)* (Paris: Desclée de Brouwer, 1937); Parviz Morewedge, "Philosophical Analysis and Ibn Sînâ's 'Essence-Existence Distinction'," *Journal of the American Oriental Society* 92 (1972), ss. 425-435; Fazlur Rahman, "İbn Sina'da Mahiyet ve Varlık," çev. H. Akkanat, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10:2 (2010), ss. 193-209; Anne-Theresa Druart, "Sha'y or Res as Concomitant of 'Being' in Avicenna," *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale* 12 (2001), ss. 125-142. Sayılan bu çalışmalar İbn Sînâ'da varlık-mahiyet ayırımını İbn Ruşd'ün eleştirilerini dikkate almadan kendi metafiziği içindeki yeri ve işlevini öne çıkararak ele almaktadır. Şu iki çalışma ise bir karşılaştırma denemesini temsil etmektedir: Francis A. Cunningham, "Averroes vs. Avicenna on Being," *New Scholasticism* 48 (1974), ss. 185-218; Catarina Belo, "Essence and Existence in Avicenna and Averroes," *Al-Qantara* 30:2 (2009), ss. 403-426. İbn Sînâ'nın metafiziğinin değişik noktalarında işlevsel kıldığı varlık-mahiyet ayırımının kaynağı hakkında çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Diğer taraftan, her ne kadar İbn Sînâ'nın metafiziği büyük ölçüde Aristotelesçi

Sînâ'nın varlıkla ilgili değerlendirmelerine bakıldığında onun varlığı genel itibariyle iki farklı biçimde ele aldığı söylemek mümkündür. Bir taraftan İbn Sînâ'da varlık, bir, şey ve zorunlu kavramları gibi tanımlanamayan ve dolayısıyla cins ve faslı olmayan en genel kavramlardan birisidir.²³⁶ Diğer taraftan varlık, birinci cevherlerin mahiyeti sayesinde anlaşılabilir bir araz olarak olmasa da 'özel' bir anlamda araz olarak takdim edilmektedir.²³⁷

En genel kavramlardan birisi olarak varlık İbn Sînâ tarafından Aristotelesçi terminolojiye uygun bir biçimde açıklanmaktadır. Bu anlamda varlık on kategoriyi içine alan bir cins olmadığı gibi on kategori hakkında eş anlamlı bir şekilde kullanılabilir değildir. Bu bağlamda varlığın cevherler sayesinde var olan arazlardan biri olması mümkün gözükmemektedir. Varlığın kategorilere yüklem olması ancak teşkik yoluyla, yani öncelik-sonralık üzere önce cevherlere sonra da arazlara yüklem olması şeklinde mümkündür.²³⁸ İbn Sînâ'nın bu minvalde devam eden açıklamaları Aristotelesçi bir ruha sahip olarak ilgili meseledeki İbn Ruşd'ün kanaatleri ile paralellik arz etmektedir. İbn Sînâ'nın bu varlık kavramsallaştırmasını öne çıkararak günümüzde bazı araştırmacılar onun varlık-mahiyet arasında bir ayırım gözetmekle birlikte, onda varlığın mahiyetin arazı olarak değerlendirildiği iddialarını asılsız addetmektedir.²³⁹ Bu tür görüşleri akılda tutmakla birlikte, biraz sonra dile getirileceği üzere, burada öncelikli amacımız İbn Ruşd'ün varlığın İbn Sînâ tarafından mahiyetin arazı olarak değerlendirildiği tezinin muhtemel metinsel dayanaklarını öne çıkarmaya yöneliktir.

Bir önceki başlıkta gösterildiği gibi, İbn Ruşd'e göre İbn Sînâ duyulur cevherlerin oluşunu *vâhibu's-suver*'in fiiliyle, yani maddeye sûret kazandırmasıyla şeklinde açıklamaktadır. Bunun yanında, sûretin şeyin mahiyetini oluşturan unsur olarak varlığa çıkmadan önce 'ayrık akıl'da bulunduğu göz önüne alınırsa mahiyetin varlığı öncelediği ve dolayısıyla İbn Sînâ'da varlığın mahiyete sonrada eklenen bir 'araz'

terminolojiye dayansa da varlık-mahiyet ayırımı onun sisteminde müstesna bir biçimde ele alınıp işlevselleştirilmiştir. Bununla beraber, Mu'tezilî kelamcılarının geliştirdiği *şey'iyye*-varlık arasındaki ayırım en azından İbn Sînâ'ya iyi bir kalkış noktası teşkil ettiği düşünülebilir. Bu konuda daha ayrıntılı açıklamalar için bkz. Wisnovsky, "Notes on Avicenna's Concept of Thingness (*shay'iyya*)," ss. 181-200; Belo, "Essence and Existence in Avicenna and Averroes," ss. 404-407.

²³⁶ İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât*, ss. 29-30. Ayrıca bkz. Parviz Morewedge, *The Metaphysica of Avicenna (Ibn Sînâ): A Critical Translation-Commentary and Analysis of the Fundamental Arguments in Avicenna's Metaphysica in the Dānish Nāma-i 'Alā'ī (The Book of Scientific Knowledge)* (Londra: Routledge&Kegan Paul, 1973), s. 15 (Bundan sonra: İbn Sînâ, *Dānish Nāma-i 'Alā'ī*).

²³⁷ İbn Sînâ, *el-Mubâhasât*, tah. M. Bidârfâr (Kum: İntişârât-i Bidâr, 1992), ss. 272-273.

²³⁸ İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât*, ss. 34-35, 57-58; İbn Sînâ, *Dānish Nāma-i 'Alā'ī*, ss.15-16, 30-32.

²³⁹ Bu bağlamda örnek bir değerlendirme için bkz. Rahman, "İbn Sina'da Mahiyet ve Varlık," ss. 193-209. Ayrıca bkz. Morewedge, "Philosophical Analysis and Ibn Sînâ's 'Essence-Existence Distinction'," ss. 425-435.

şeklinde tasavvur edildiği düşünmek mümkündür.²⁴⁰ Daha önce göndermede bulunduğumuz *el-Mubâhasât*'ın şu ifadeleri bu duruma işaret eder gibidir:

“Şöyle bir soru soruldu: Varlık arazdır (*'arad*); Zorunlu varlığın (*vâcibu'l-vucûd*) ne bir araz ne de bir cevher olmadığı gösterildiğine göre, bu iki varlık arasında fark nedir?

Cevap: Mahiyetleri varlıklarından önce gelen şeylerde varlık bir arazdır. Mahiyetiyle birlikte var olana gelince, O'nun varlığı mahiyetinden sonra gelen bir varlık değildir... O, başka bir şeyin varlığından dolayı var değildir; O'nun varlığı bir araz olması bir yana, O mahiyetiyle birlikte var olur.”²⁴¹

İbn Sînâ'daki bu iki varlık kavramsallaştırması nasıl bir araya getirilebilir? Şüphesiz varlık, mantıksal çerçevede birinci cevherlerin arazi olarak tasavvur edilemez. İbn Sînâ'nın ilk varlık kavramsallaştırması da bu hususu açıkça ortaya koymaktadır. Başka bir ifade ile, varlık bu anlamda aracısız olarak idrak edilen en genel kavramlardan birisidir. Diğer taraftan, metafiziksel bir çerçevede, yani şeyler arasındaki illiyet prensipleri uyarınca varlık mahiyete sonradan eklenen bir 'araz' olarak değerlendirilmektedir.²⁴² Yukarıdaki paragrafın da vurguladığı gibi, ayandaki varlıkların mahiyeti onların varlığını zorunlu olarak gerektirmemekte ve bundan dolayı varlıkları 'araz' olarak görülebilir. Ancak varlık itibarıyla diğer her şeyden radikal bir şekilde ayrılan *Vâcibu'l-Vucûd*'da ise mahiyeti varlığını zorunlu olarak gerektirdiğinden böyle bir şey söz konusu olamaz. *El-İlâhiyyât*'ın 8. makalesinin 4. faslı bu konuya ayrılmıştır:

“Zorunlu Varlık'ın zorunlu varlık olmasından başka bir mahiyeti yoktur. Bu ise onun özel varlığıdır (*el-inniyye*).

...Varlığından (*el-inniyye*) başka bir mahiyete sahip olan her şey ise maluldür (*el-ma'lûl*).

...Yani onların varlığı bir illet sayesinde (*'an 'ille*). Mahiyete sahip olan her şey maluldür. Zorunlu Varlık'ın dışındaki her şey mahiyete sahiptir ve mahiyetler kendi içinde mümkün varlıktır (*ve tilke'l-mâhiyyât hiye elletî bi-enfusihâ mumkinetu'l-vucûd*); onlara varlığın arız olması dışarıdandır (*ya 'rid lehâ vucûd min hâric*).²⁴³

²⁴⁰ Bu hususta kısa bir değerlendirme için bkz. Sarah Pessin, “Proclean ‘Remaining’ and Avicenna on Existence as Accident: Neoplatonic Methodology and a Defence of ‘Pre-Existing’ Essences,” J. Inglis (ed.), *Medieval Philosophy and the Classical Tradition in Islam, Judaism and Christianity* (Londra: Routledge, 2002) içinde, ss. 128-142 (özellikle, ss. 128-131).

²⁴¹ İbn Sînâ, *el-Mubâhasât*, ss. 272-273.

²⁴² Belo, “Essence and Existence in Avicenna and Averroes,” s. 413. Buradaki bağlama uygun olarak 'araz' kavramının mantıksal ve metafiziksel kullanımları arasındaki fark hakkında bkz. Atay, *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi*, ss. 80-81.

²⁴³ İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât*, ss. 346-347.

Özetle, İbn Sînâ'ya göre varlık ve mahiyetin aynı olması ancak Tanrı için söz konusu olabilir. Diğer var olanlarda varlık dışarıdan 'arız' olmaktadır. Kuşkusuz İbn Sînâ'nın bu açıklamaları 'kategorik' anlamda ele alınmamalıdır. Bu açıklamalar metafiziksel bir çerçevede Tanrı'nın her anlamda ilk (*el-evvel*) olduğunu tespit etmeyi hedeflemektedir. Ayrıca varlık Tanrı tarafından diğer var olanlara bahşedildiğine göre, diğer her şeyin O'na olan bağımlılığı da böylece vurgulanmış olmaktadır. İbn Sînâ'nın metafizikte varlık ve mahiyet arasında gözettiği bu ayırım, onun sisteminde merkezî bir yere sahip olan sudûr nazariyesi için de önemli bir rol oynamaktadır. Kendi başına ele alındığında bir şeyin mahiyeti onun varlığını gerektirmemektedir. Yani bir duyulur cevherin mahiyeti mümkün olup varlığa çıkması için bir illete ihtiyaç duymaktadır. Bu süreç ise ancak varlık ve mahiyeti aynı olan bir varlıkta, yani Tanrı'da son bulabilmektedir.

Varlıkla ilgili bu ve benzeri değerlendirmelerine dayanarak İbn Ruşd İbn Sînâ'yı eleştiriye tabi tutmaktadır. İbn Ruşd *Metafizik* şerhlerinde zaman zaman bu çerçevedeki eleştirilerini dile getirmekle birlikte, *Tehâfutu't-Tehâfut*'ta daha ayrıntılı bir biçimde kendi kanaatlerine yer vermiştir. Ayrıca *Tehâfut*'ta argümanlarını geliştirirken oradaki bağlama uygun olarak İbn Sînâ'ya daha yakın bir terminolojiyi tercih ettiği de görülmektedir:

“Var olanlarda hakikatte varlık (*el-inniyye fi'l-hakîka fi'l-mevcûdât*) zihni bir kavram (*ma'nâ zihni*) olup bir şeyin zihnin dışındaki varlığı ile zihindeki varlığı arasındaki denkliliği ifade etmektedir. Ona delalet eden şey 'doğru' (*es-sâdik*) varlıkla eşanlamlıdır (*el-murâdif*). Ayrıca o [*el-inniyye*] kategorik önermelerdeki varlıksal bağlantının (kopula; *inne* vb.) delalet ettiği şeydir. Varlık tabiri (*lafzu'l-vucûd*) iki anlamda kullanılmaktadır: (i) Birincisi, 'doğru'nun (*es-sâdik*) delalet ettiği şeydir. Örneğin, bir şeyin var olup olmadığını veya bir şeyin bir durumda bulunup bulunmadığını sormamız böyledir. (ii) İkinci anlamda [varlık, *el-inniyye*], var olanların cinsi durumundadır. Örneğin, varlığın on kategoriye veya cevher-araz olarak ayrılması böyledir. Varlık 'doğru' anlamında anlaşıldığında zihnin dışında bir çokluk olmaz; ancak varlık 'şey' ve 'zât' olarak ele alındığında varlık ismi Zorunlu Varlık'a (*Vâcibu'l-Vucûd*) ve onun dışındakilere öncelik-sonralık üzere söylenmektedir (*el-mekûl 'alâ*). Örneğin, sıcaklık isminin ateşe ve diğer sıcak şeylere söylenmesi böyledir. İşte bu filozofların görüşüdür (*mezhebu'l-felâsife*).²⁴⁴

²⁴⁴ *Tehâfutu't-Tehâfut*, ss. 335-336. *Metafizik* şerhlerinde yukarıdaki ile paralel değerlendirmelerde *el-inniyye*'nin yerine *el-huviyye* kavramı kullanılmaktadır; bkz. *Tefsîr*, ss. 556:5-561:13; *Cevâmî*', ss. 8-11. Ayrıca 'doğru-yanlış varlık' (*sâdik-kâzib*) nosyonunun bir değerlendirmesi için bkz. *Tefsîr*, ss. 686:4-692:3; *Cevâmî*', ss. 50-52.

İbn Ruşd'ün de varlığı iki farklı şekilde ele aldığı görülmektedir. (i) Bir taraftan varlık, 'doğru' anlamında kullanıldığında bir şeyin zihnî varlığı ile zihin dışındaki varlığı arasındaki denkliliği ifade etmektedir. Diğer taraftan, (ii) varlık teşkîkî bir kavram olarak Aristoteles'in on kategori ve cevher-araz bölümlenmelerini ilgilendirmektedir. Bu varlık kavramsallaştırmaları, yukarıda kısaca ifade edilen İbn Sînâ'nın birinci varlık değerlendirmesiyle bir karşıtlık oluşturmamaktadır. Ancak İbn Sînâ'nın varlığı 'araz' olarak ele aldığı ikinci değerlendirmesine gelince İbn Ruşd farklı düşünmektedir:

“Bu adam [el-Ğazâlî] bu meseleyle [çoklukla] ilgili değerlendirmelerini İbn Sînâ'nın görüşüne dayandırmaktadır. Bu görüş ise hatalıdır. Bunun böyle olması, onun [İbn Sînâ'nın] bir şeyin var olduğunu ifade eden *el-inniyye*'nin (*el-inniyye ve hiye kevvu şey'in mevcûden*), zihnin dışında bulunan mahiyete tıpkı bir araz gibi eklendiğine (*zâ'id 'ale'l-mâhiyye hârica'l-nefs*) inanmasından ileri gelmektedir. Ayrıca İbn Sînâ'ya göre, mahiyetine (*'alâ zâtihî*) varlığın eklendiği şeyin illeti vardır. Böylece İbn Sînâ'da varlık mahiyete bitişen bir arazdır (*fe-huve 'arad lâhik li'l-mâhiyye*).”²⁴⁵

Her ne kadar varlık anlayışları göz önüne alındığında iki filozofun fikirleri arasında önemli paralellikler kurulabilse de İbn Ruşd'de mahiyetin varlığa bir önceliği söz konusu değildir. Hatta aksine, özel bir anlamda varlığın mahiyete önceliğinden söz etmek daha doğru olabilir:

“Varlık ismi iki anlamda kullanılır: (i) Birincisi, 'doğru' anlamında varlıktır. (ii) İkincisi ise yokluğun karşıtı olarak varlıktır (*ellezî yukâbiluhû el-'adem*); bu (ii) anlamda varlık bir cins olarak on kategoriye ayrılmaktadır.²⁴⁶ Bu (ii) anlamda varlık, birinci (i) anlamdaki var olanlara, yani zihnin dışında bulunan şeylere önceldir (*mutekaddem*). Bu (ii) anlam öncelik-sonralık üzere on kategori hakkında kullanılan anlamdır. Bu (ii) anlamda cevher hakkında şöyle deriz: O, zâtıyla vardır (*innehû mevcûd bi-zâtihî*). Araz hakkında ise şöyle deriz: O, zâtıyla var olanda bulunduğu için vardır (*innehû mevcûd bi-vucûdihî fi'l-mevcûd bi-zâtihî*). 'Doğru' anlamındaki (i) varlığa gelince onda bütün kategoriler eşit derecede iştirak etmektedir. 'Doğru' anlamında var olan zihinde bulunan bir anlamdır (*huve ma'nâ fi'l-eshâninâ*); yani o, bir şeyin zihin dışındaki varlığının zihnî varlığına denk olduğunu ifade etmektedir. Bu bilgi, şeyin mahiyetine dair bilgiden önceldir; yani bir şeyin var olduğu bilinmeden onun mahiyetinin bilgisi talep edilmez (*leyse yutlab ma'rife mâhiyyeti 'ş-şey' hattâ yu'lam ennehû mevcûd*). Zihnimizde var olanın

²⁴⁵ *Tehâfutu't-Tehâfut*, ss. 336-337. İbn Ruşd'ün felsefî terminolojisinde *zât* terimi birbirinde ayrı dört anlamda kullanılmaktadır: (i) Bir konuda olmayan ve bir konuya yüklem olmayan belirli tikel cevher, (ii) Belirli tikel cevherin ilkesini tarif eden tümeller, (iii) Bir konuda bulunan belirli tikel arazlar ve (iv) 'bir şeyin zâtı' (*zâtu 'ş-şey'*) ifadesindeki gibi kullanımı ise şeyin mahiyetinde delalet etmektedir (Bkz. *Cevâmî*, s. 15). Şüphesiz yukarıdaki kullanım bu dördüncü şık dâhilinde anlaşılmalıdır.

²⁴⁶ Daha önceki bölümde ifade edildiği gibi, İbn Ruşd tarafından varlığın cins addedilmesi, cinsin bütün üyelerine aynı mesafede durduğu gerçek anlamda cins değildir. Onda varlığın cins olması, üyeleri arasında öncelik-sonralık durumunun varsayılması eşliğindedir. Bu ise en azından Aristotelesçi bir anlamda gerçek cinsten kabul edilebilecek bir durum değildir.

bilgisini önceleyen mahiyete gelince (*ve-emmâ el-mâhiyye elletî tetekaddim 'ilme'l-mevcûd fi'l-ezhâninâ*) o, gerçek anlamda bir mahiyet olmayıp (*fe-leysset fi'l-hakîka mâhiyye*) ismin anlamını veren bir açıklamadır (*hiye şerhu ma'nâ ismin mine'l-esmâ*). Ancak bu anlamın zihnin dışında var olduğu bilinince, onun [gerçek anlamda] mahiyet ve tanım olduğu bilinmektedir. İşte bu anlamda *Kategoriler*'de, şeylerin akledilir tümellerinin tikelleri sayesinde var olduğu ve tikellerin tümelleri sayesinde akledilir olduğu söylenmiştir. Ayrıca *Kitâbu'n-Nefs*'te (*De Anima*), şeyin belirli tikel (*muşârun ileyh*) ve var olduğunu idrak eden kuvvenin (*el-kuvve elletî bihâ yudrak enne's-şey' muşârun ileyh ve mevcûd*) belirli tikel şeyin mahiyetini idrak eden kuvveden başka bir kuvve olduğu ifade edilmiştir. Bu doğrultuda belirli tikellerin (*el-eşhâs*) dışarıda var olduğu (*mevcûde fi'l-a'yân*), tümellerin ise zihinlerde var olduğu söylenmiştir. Ayrık varlıklar hakkında ve maddî varlıklar hakkında kullanıldığında 'doğru' anlamındaki varlık farklılık arz etmez (*fe-lâ fark fi ma'nâ es-sâdik fi'l-mevcûdâtî'l-heyûlâniyye ve'l-mufârika*).²⁴⁷

İbn Ruşd'un burada, bir önceki bölümde değindiğimiz varlıkla ilgili genel görüşünü özet bir şekilde takdim ettiğini görmekteyiz. Varlık öncelikle (*bi-takdîm*) belirli tikel cevherler hakkında, daha sonra (*bi-te'hîr*) arazlar hakkında kullanılmaktadır. İbn Ruşd ayrıca tikelin tümele önceliğini vurgulayarak 'doğru' anlamındaki varlığın tikelin bilgisi üzerinde temellendirildiğini belirtmektedir. Hatta bir şeyin gerçek mahiyeti hakkındaki bilgimiz, o şeyin var olduğu bilgisiyle öncelenmek durumunda olduğu ifade edilmektedir.

İbn Ruşd bir felsefe sözlüğü görünümündeki *Delta* kitabının şerhinde *huviyye* ve *vucûd* terimlerinin etimolojik yapılarını açıkladıktan sonra, ikisinin de varlığa delalet etmeleri bakımında eşit olduğunu tespit etmektedir. Bununla birlikte, *vucûd*'un Arapça'da bazen araza delalet ettiğinden yola çıkarak *huviyye*'nin daha tercihe şayan olduğunu kabul etmektedir. Bu değerlendirmelerin ışığında İbn Ruşd ilginç bir şekilde, İbn Sînâ'nın varlığı araz olarak değerlendirmesinin nedenlerinden birisi olarak bu hususun da dikkate alınması gerektiğini söylemektedir.²⁴⁸ Ancak İbn Ruşd'un gözünde, İbn Sînâ'nın varlığı araz olarak ele almasının yanlışlığı kavramların etimolojik hususiyetlerinin ötesinde yatmaktadır:

“Şu söze gelince: ‘Varlık mahiyete eklenen bir şeydir (*inne'l-vucûd emr zâ'id 'ale'l-mâhiyye*) ve var olan cevherinde onunla [mahiyetle] kâim olmaz (*ve leyse yetekavvim bihî el-mevcûd fi cevherihî*)’. Bu cidden son derece yanlış bir sözdür; çünkü bu söz varlık isminin, zihnin dışında bulunan on kategori için müşterek olan bir araza delalet etmesini gerektirmektedir. Bu [yanlış söz] ise İbn Sînâ'nın görüşüdür. O zaman bu

²⁴⁷ *Tehâfutu't-Tehâfut*, ss. 337-338.

²⁴⁸ *Tefsîr*, s. 557:5-19.

araz hakkında şöyle bir soru sorulabilir: ‘Onun var olduğu söylendiğinde, ‘doğru’ anlamındaki varlığa mı yoksa bu arazda bulunan başka bir araza mı delalet edilmektedir?’ Bu [ikinci] durum arazların sonsuza doğru gitmesini gerektirdiğinden imkânsızdır. ...Sanırım el-Ğazâlî’nin İlk İlke’ye (*el-Mebde’u’l-Evvel*) yakıştıramadığı anlam budur ki İlk İlke şöyle dursun, bu anlam diğer bütün var olanlar için de geçersizdir. Bu gerçekten yanlış bir düşüncedir.”²⁴⁹

Bu alıntıdan da anlaşıldığı gibi, İbn Ruşd’e göre varlığın araz olarak değerlendirilmesi nihai olarak bir zıtlık barındırmaktadır. Eğer varlık on kategorinin bir arazi ise o zaman sonsuz teselsüle kapı aralanmış olmaktadır. Diğer taraftan, eğer varlık nitelik gibi bir araz olarak düşünülürse, o zaman var olduğunda birincisinde olduğu gibi kendisi araz olmaktadır. Bu araz da varlık arazına sahip olunca yine sonsuz teselsül gerektirilmiş olmaktadır.²⁵⁰

İbn Ruşd’ün nazarında, bu teori yüzeysel bir bakışla ortaya çıkarılabilecek bazı karşıtlıkları barındırır da bu meselede İbn Ruşd ve İbn Sînâ’nın fikrî ayrılığı esasında varlık ve illiyet gibi konularda oldukça farklı kanaatleri benimsemelerinden ileri gelmektedir. Her şeyin oluşunu ‘dış etkenler’le açıklayan İbn Sînâ’dan farklı olarak İbn Ruşd’ün felsefesinde varlıklar daha otonom bir halde bulunmaktadır. Önceki başlık altında da gösterildiği gibi İbn Ruşd’de oluş ve bozuluş ‘ayrık failer’den ziyade kendi özel tabiatları ve kendileri gibi maddî failer doğrultusunda açıklanmaktadır. Onun bu duruşu, yine onun düşüncesi özelinde tikellerin öncelenmesine ve Platon’un idealar teorisiyle paralellik arz eden ‘âlemin ruhu’ veya *vâhibu’s-suver* gibi fikirlerden uzak durmasıyla uyum içerisindedir. Kısacası ona göre, ayaltı âlemde bir şeyin oluşu onun kendi benzeri bir fail sebebin etkinliği ile bilkuvvelikten bifiillige çıkarılması şeklinde anlaşılmalıdır. Ayüstü âlemde bilkuvvelikten bahsedilemediğine göre fail sebeplilikten de bahsetmek mümkün değildir. Diğer taraftan, İbn Ruşd ve İbn Sînâ’nın bu meseledeki kanaatleri arasında önemli paralellikler de kurulabilir. Örneğin, her iki filozof açısından Tanrı hakkında varlığın araz olması söz konusu değildir. Sebeplilik açısından her iki filozof için Tanrı, İlk Sebep konumundadır; ancak İbn Sînâ’da İlk Sebep fail sebep

²⁴⁹ *Tehâfutu’t-Tehâfut*, s. 338.

²⁵⁰ Bu noktada daha geniş açıklamalar için bkz. Menn, “Averroes against Avicenna on Being and Unity,” ss. 54-59. H. Atay’a göre İbn Ruşd, varlığın araz olarak değerlendirildiği noktada İbn Sînâ’yı yanlış anlamıştır. Bu konudaki değerlendirmeleri için bkz. Atay, *İbn Sînâ’da Varlık Nazariyesi*, ss. 86-94. İbn Ruşd’ün varlık-mahiyet ayrımı meselesinde İbn Sînâ’yı eleştirisi konusunda bkz. Sarioğlu, *İbn Ruşd Felsefesi*, ss.161-166; Mahmut Kaya, “Mahiyet ve Varlık Konusunda İbn Ruşd’ün İbn Sînâ’yı Eleştirmesi,” der. A. Sayılı, *İbn Sînâ Doğumunun Bininci Yılı Armağanı* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1984), ss. 453-459; Ömer Mahir Alper, “İbn Ruşd’ün İbn Sînâ’yı Eleştirisi: el-Fark beyne Re’yeyi’l-Hakîmeyn,” *Dîvân İlmî Araştırmalar Dergisi* 10 (2001), ss. 154-158.

olarak sudûrun kaynağı olarak tespit edilirken, İbn Ruşd'de İlk Sebep gâî sebep ve İlk Muharrik olarak diğer herşeyin 'arzuladığı' obje olarak tespit edilmektedir.

Bundan sonraki bölümde de ayrıntılı olarak ele alınacağı üzere, İbn Ruşd'ün bu radikal pozisyonu onun sudûr nazariyesini reddetmesinde ve Tanrı'yı âlemin fail sebebi yerine gâî sebebi olarak görmesinde çok etkili olmuştur. El-Fârâbî ve İbn Sînâ'nın felsefelerinde merkezî bir yere sahip olan sudûr nazariyesini reddetmekle İbn Ruşd, tanrı-âlem ilişkisini fail sebeplilik çerçevesinde değerlendirmenin yanlış olacağını ilan etmiştir. Buna uygun olarak, gâî sebeplilik hem ayüstü hem de ayaltı âlemde varlık ve değişimin temel dinamiği olarak vaz edilmiştir. Şüphesiz İbn Ruşd'ün bu değerlendirmeleri ancak onun metafizikte en olgun fikirlerini temsil eden ve en son yazdığı eserlerden biri olan *Tefsîr* çerçevesinde ortaya çıkarılabilir. Aksi takdirde *Cêvâmî'* ile sınırlı kalındığında İbn Ruşd'ün sudûr nazariyesinin bir versiyonu ile yetindiği zannedilebilir.

Bütün bunlar bundan sonraki bölümün ana temasını oluşturan konuların arasındadır. Ancak, daha önce de ifade edildiği gibi, İbn Ruşd'de ontolojiden teolojiye geçiş en iyi biçimde varlığın bir-çok, bilkuvvelik-bilfiillik gibi genel eklentilerini vuzuha kavuşturarak gerçekleşmektedir. Bu nedenle teolojiye geçiş yapmadan önce söz konusu eklentileri ve işlevlerini gözden geçirmekte yarar vardır.

D. Varlığın Genel Eklentileri

D. 1. Kuvve ve Fiil

Şimdiye kadar ele alınan ve İbn Ruşd'ün ontolojisi olarak anılan kısım, varlığın cevher-araz bölümlenmesine dayalı olarak, madde-sûret birleşği olarak duyulur cevherin cevherleşme ilkesinin sûret olduğu gösterilmiştir. İbn Ruşd'e göre, bununla paralel olarak varlık 'varlık olarak' ele alındığında diğer bazı bölümlenmelere de tabi tutulabilir. Varlık olarak varlığın (*el-mevcûd bimâ huve mevcûd*) genel eklentileri (*el-levâhiku'l-âmm*) olarak adlandırılan bu bölümlenmelerin başında varlığın kuvve ve fiil biçiminde bölümlenmesi gelmektedir.²⁵¹ Şeyin cevherleşme ilkesini ortaya çıkarmaya çalışırken madde ve sûret unsurları, İbn Ruşd tarafından belirli bir zamanda belirli bir duyulur cevherde eşzamanlı olarak bulunan unsurlar şeklinde ele alınmıştır. Kısacası madde,

²⁵¹ *Tefsîr*, s. 1105:7-11; *Cêvâmî'*, s. 70.

duyulur cevherin maddî kompozisyonunu ifade ederken, sûret de söz konusu maddenin meydana getirdiği bütünün fonksiyonlarını olanaklı kılan özel düzenleniş biçimini ifade etmiştir. Varlığın kuvve ve fiil olarak bölümlenmesinde ise İbn Ruşd bir duyulur cevheri oluşturan madde ve sûret unsurlarını eşzamanlı olarak değil, birinin diğerini öncelemesi doğrultusunda bir süreç çerçevesinde ele almıştır. Madde ve sûretin bu şekildeki ayırımı, varlıkta kuvve ve fiil ayırımının temelinin oluşturmaktadır.

İbn Ruşd'e göre, metafizikte kullanılan kavramların büyük bir kısmında olduğu gibi, kuvve ve fiil kavramları da birçok farklı anlamda kullanılmaktadır. Bu anlamlardan bazıları kavramların gerçek/öncel (*bi'l-hakîka*) anlamlarını temsil ederken, diğer bazıları çeşitli analogiler doğrultusunda (*'alâ tarîki'l-isti'âre*) kullanılmaktadır.²⁵² Buna uygun olarak, kuvve kavramı da başlıca iki anlamda kullanılmaktadır: (i) İlk olarak kuvve, bir şeyin kendisinden başka bir şeyde değişimin ilkesi (*mebde' tağayyur fi şey'in âhar bimâ huve âhar*) olma durumunu ifade ederken (*el-kuvvetu'l-fâ'ile; en yef'al emran*), (ii) ikincisi ve buradaki değerlendirmelerimiz açısından daha önemli olanı, bir şeyde bir fiili karşılama kuvvesinin (*el-kuvvetu'l-munfa'ile; en yukbel emran*) bulunma durumunu ifade etmektedir.²⁵³ Kuvve kavramının bütün diğer (*muste'âr*) anlamları bu iki temel anlama referansla kullanılmaktadır.²⁵⁴

Birinci (i) anlamdaki etkin kuvvenin (*el-kuvvetu'l-fâ'ile*) kullanımı, bir inşaat ustasının bina yapma kabiliyetini uygulamaya sokmasına benzer bir biçimde, değişim veya hareketle sonuçlanmaktadır.²⁵⁵ İkinci (ii) anlamdaki edilgin kuvve (*el-kuvvetu'l-munfa'ile*) ise hareketten ziyade fiille (*entelecheia* veya *energeia*) irtibatlı olup bir şeyin başka bir şeyde değişimin sebebi olmasını değil, bir şeyin başka ve daha mükemmel bir durumda olma potansiyelini ifade etmektedir.²⁵⁶ Bu çerçevede de ortaya çıktığı gibi, etkin kuvve daha önce ele alınan oluş meselesindeki *el-mukevvin*'in fiili ile yakından ilgili iken, edilgin kuvve fiil ile birlikte ele alındığında, var olmaları bakımından bütün varlıklara arız olan genel durumları/eklentileri temsil etmektedir.

²⁵² *Tefsîr*, s. 1105:13-15.

²⁵³ *Tefsîr*, s. 1108:7-1110:11; *Cevâmî'*, s. 71. Etkin ve edilgin kuvveler hakkında daha geniş açıklamalar için bkz. *Tefsîr*, ss. 582:7-584:13 (etkin kuvve); ss. 584:15-585:4 (edilgin kuvve).

²⁵⁴ *Tefsîr*, ss. 1109:14-1110:2.

²⁵⁵ *Tefsîr*, s. 1113:1-5. Söz konusu etkin kuvve hem tabîî hem de sanatsal *el-mukevvin* unsurlarında bulunmaktadır (Bkz. *Tefsîr*, s. 1117:11-13, 1118:4-7). Bu doğrultuda bütün amelî ilim ve disiplinler failde bulunan aklî etkin kuvveden (*el-kuvvetu'l-fâ'ile en-nâtika*) dolayı mevcuttur (Bkz. *Tefsîr*, s. 118:9-11). Tabii ve sanatsal etkin kuvveler arasındaki fark ise tabîî olanlarda kuvvenin fiili sürekli tek bir yönde gerçekleşirken, sanatsal olanlarda iki zıttan birinin tercih edilmesi şeklinde gerçekleşmektedir (Bkz. *Tefsîr*, ss. 1118:13-1119:2, 1153:14-17).

²⁵⁶ *Tefsîr*, s. 1131:8-10; *Cevâmî'*, ss. 72-73.

Varlığın genel eklentileri olarak madde ve fiilin birbirine nispeti, uyuyan kişinin uyanık birine veya gözü kapalı birinin gözü açık etrafı izleyen birisine nispeti gibidir. Buna göre, gözü kapalı birisi ‘bilkuvve gören’ iken, gözü açık ise ‘bilfiil gören’ olarak addedilmektedir. Başka bir ifade ile, kuvve ve fiil arasındaki ilişki madde ve sûret ilişkisi kabilindedir; yani kuvve bir şeyi oluşturan madde konumunda iken, fiil ise bu maddenin bir sûret kazanarak bilfiil o varlık olmasını ifade etmektedir.²⁵⁷ Ancak kuvve-fiil ilişkisi bu şekilde anlatıldığında kuvvenin fiili öncelediği düşünülebilirse de İbn Ruşd açısından ontolojik araştırmanın sonuçlarıyla uygun bir şekilde bu noktada da sûretin (fiil) maddeye (kuvve) önceliği söz konusudur. Daha önce belirtildiği gibi, bir şeyin oluşu onun bilkuvelikten bilfiilliğe çıkması şeklinde olsa da bu sürecin gerçekleşmesi ancak bilfiil durumunda bulunan daha öncel bir *el-mukevvin* sayesinde mümkündür. Bu nedenle, kuvvenin mutlak anlamda fiile öncel olması durumunda onu fiile çıkaracak bir failin yokluğundan oluştan bahsetmek mümkün olmazdı; yani kuvvenin fiile dönüşmesi söz konusu olmazdı.²⁵⁸

Kuvve ve fiil arasındaki öncelik-sonralık ilişkisinin başlıca (a) tanım, (b) zaman ve (c) varlık/cevher bakımından vaki olduğu gösterilebilir.²⁵⁹ Daha önce etkin ve edilgin olarak ayırdığımız kuvve, kuvve-fiil ilişkisinin tespit edilmesinde bir arada değerlendirilmektedir.²⁶⁰ İbn Ruşd’ün düşüncesinde fiilin bu üç anlamda kuvveye önceliği, onun ontolojisi açısından olduğu kadar teolojisi açısından da önemlidir. Bundan sonraki bölümde de gösterileceği gibi, mutlak olarak bilfiil bulunan varlıklar aynı zamanda ‘sebeplerin sebebi’ (*sebebu’l-esbâb*) olarak anılan gâî sebepleri oluşturmaktadır.²⁶¹

(a) Kuvve ve fiil birbirine izafeten (*bi’l-izâfe ilâ*) tarif edilen karşılıklı şeylerdendir (*el-mutekâbilât*).²⁶² Birbirine izafeten anlaşılan şeyler doğal olarak birbirinin tanımında yer almak durumundadır.²⁶³ Bununla beraber, bütün her şeyde tanımın aynı biçim üzere (*‘alâ vetîra vâhide*) olması gerekmemektedir; yani birbirine izafeten anlaşılan şeyler, bu durumda olmayan şeylerle aynı şekilde tanımlanmak durumunda değildir.²⁶⁴ Diğer taraftan, kuvve ve fiil birbirinin tanımında yer almakla

²⁵⁷ *Tefsîr*, s. 1160:11-16, 1161:14-1162:3. Ayrıca bkz. *Tefsîr*, s. 1110:12-13.

²⁵⁸ *Tefsîr*, s. 1140:1-3.

²⁵⁹ *Tefsîr*, ss. 1178:13-1179:8, 1179:17-18, 1183:5-7; *Cevâmî*, ss. 79-80.

²⁶⁰ *Tefsîr*, s. 1179:2-8.

²⁶¹ Bu özel ifadenin kullanımı için bkz. *Cevâmî*, s. 80.

²⁶² *Tefsîr*, ss. 1158:15-1159:3, 1159:10-15; *Cevâmî*, ss. 73-74.

²⁶³ *Tefsîr*, ss. 1159:16-1160:2.

²⁶⁴ *Tefsîr*, s. 1160:3-5, 1160:11-16.

beraber, fiilin tanımında kuvveye önceliği söz konusudur. Fiilin sûret olduğu ve daha önce gösterildiği gibi, sûretin de tanım bakımından maddeye (kuvve) öncel olduğu göz önüne alındığında, bilfiil cevherin de tanım ve mahiyet bakımından bilkuvve cevherden önce olduğu anlaşılmaktadır.²⁶⁵

(b) Zamansal önceliğe gelince, ilk bakışta kuvvenin fiilden önce olduğu düşünülebilir. Yani bilkuvve durumunda olan (tohum) bilfiil durumundan olanı (bitki) zaman bakımından öncelemesi söz konusudur.²⁶⁶ Bununla beraber, İbn Ruşd'e göre bakış açımızı değiştirmek suretiyle zamansal açıdan fiilin kuvveye önceliğinden de söz edilebilir.²⁶⁷ Bu anlamda fiilin kuvveye önceliği, failin mefule önceliği doğrultusunda özellikle amelî disiplin ve sanatlarda açıkça ortaya çıkmaktadır.²⁶⁸ Bu değişen perspektifleri örneklemek adına belirli tikellerin (bu insan, Ahmet vb.) durumu elverişli olabilir. İnsan oluşta zaman bakımından onu teşkil eden maddeden sonra gelmektedir. Diğer taraftan, bir şeyin failinin (*el-mukevvin*) de zaman bakımından mefulüne (*el-mutekevvin*) öncel olması gerektiği aşikârdır. Buna göre, *el-mutekevvin* bir taraftan bilkuvve *el-mutekevvin* olan ve onu önceleyen bir şeyden (madde) oluşurken, diğer taraftan tür bakımından kendisiyle aynı olan ve bilfiil durumda bulunan bir failin etkinliği sayesinde oluşmaktadır. Örneğin, insan bir taraftan bilkuvve insandan (meni) oluşurken, diğer taraftan bilfiil insandan (baba) oluşmaktadır. Başka bir şekilde ifade edecek olursak, her *el-mutekevvin* değişendir (*el-muteharrik*); değişen her şey de onu önceleyen ve bilfiil durumda bulunan bir muharrik tarafından harekete geçirilmektedir. Bu anlamda fiil zamansal olarak da kuvveden öncedir.²⁶⁹

(c) Bu ikinci anlamda zaman bakımından öncel olanın, baba-çocuk örneğinden de anlaşıldığı gibi, aynı zamanda varlık veya cevher bakımından da öncel olması icap etmektedir.²⁷⁰ Bunun yanında, varlık/cevher bakımından fiilin kuvveye önceliği İbn Ruşd tarafından iki şekilde tespit edilmektedir: (i) Fiilin kuvveye varlık/cevher bakımından önceliği gâî sebeplilik çerçevesinde anlaşılabilir. Bu anlamda fiil, kuvvenin kemâli ve bir gayeye ulaşmasıdır.²⁷¹ Yani oluşan her şey, bir kemâle doğru hareket etmektedir (*fe-innehû yesluk bi-tekevvinihî ile't-temâm*). Dolayısıyla fiil, *el-*

²⁶⁵ *Tefsîr*, s. 1197:11-13.

²⁶⁶ *Tefsîr*, s. 1151:6-8.

²⁶⁷ *Tefsîr*, s. 1180:1-2.

²⁶⁸ *Tefsîr*, ss. 1150:9-1151:4, 1180:12-13, 1183:9-17. Ayrıca bkz. *Cevâmî'*, ss. 81-82.

²⁶⁹ *Tefsîr*, ss. 1180:15-1181:10.

²⁷⁰ *Tefsîr*, s. 1187:5-8, 1180:8-12.

²⁷¹ *Tefsîr*, s. 1195:2-3; *Cevâmî'*, s. 80.

mutekevvîn'in ulaşmak istediği gaye konumundadır.²⁷² Oluş tartışmasında daha önce belirtildiği gibi, *bikuvve* olanın bilfiil olması ancak bilfiil durumunda olan başka bir şeyin etkinliği ile olur; insanın insandan veya müzisyenin müzisyenden gelmesi gibi.²⁷³ Örneğin, baba tam sûrete (*es-sûratu't-tâmme*) sahip iken, çocuk tam sûrete sahip olmayıp bu tam sûreti gerçekleştirmek için değişmektedir.²⁷⁴ Benzer bir şekilde, bir canlının görmesi, görme duyusuna sahip olmak için değil, görme duyusuna sahip olması görmek içindir.²⁷⁵ Sanatsal oluşta da durum buna benzerdir; 'bina yapma bilgisi' bina yapmak içindir, tersi söz konusu değildir.²⁷⁶

Kuvve halinde bulunan madde, bir sûret kazanarak fiil durumuna geçmesiyle özel gayesini gerçekleştirmektedir. Hareketli olandaki hareket kuvvesi (*el-kuvve elletî fi'l-muharrak ile'l-hareke*) maddenin sûrete olan kuvvesi nispetindedir.²⁷⁷ Bu geçiş sürecini ifade eden hareket veya değişim, *bikuvve* olarak bulunanın kemâlidir; kuvvenin olmadığı yerde hareket/değişimden de söz edilemez.²⁷⁸ Bununla paralel olarak, kuvve ancak madde ve sûretten birleşik olan şeylerde bulunmaktadır. Basit şeylerde kuvvenin bulunması söz konusu değildir.²⁷⁹ Sûret, sûret olması bakımından veya zât itibariyle bir değiştirici/muharrik ilkenin (*mebde' muğayyir*) fiilinden etkilenmez; arazı itibariyle etkilenmektedir. Bu nedenle, suretteki değişim onun sûret olması bakımından değil, onun bir maddede bulunması bakımındandır. Bundan dolayı, bir maddede bulunmayan sûretlerin zât veya araz itibariyle bir fiilden/failden etkilenmesi düşünülemez.²⁸⁰ Bu anlamda ezeli varlıkların oluş ve bozuluşa tabi olan varlıklara öncelik bakımından daha üstün olduğu (*eşeddu takaddumen*) söylenebilir.²⁸¹ Bundan sonraki bölümde daha ayrıntılı bir şekilde anlatılacağı üzere, semâvî cisimler mutlak fiil durumunda olan ayüstü âlem ile mutlak kuvvenin (İlk Madde) bulunduğu ayaltı âlem arasında bir köprü görünümündedir.²⁸²

(ii) İbn Ruşd burada kısaca anlatılan gaye argümanının yanında, varlık bakımından fiilin kuvveye önceliğini göstermek için bir argümana daha başvurmuştur.

²⁷² *Tefsîr*, s. 1188:5-9.

²⁷³ *Tefsîr*, s. 1181:13-16, 1457:5-6.

²⁷⁴ *Tefsîr*, ss. 1187:13-1188:3.

²⁷⁵ *Tefsîr*, s. 1188:14-15.

²⁷⁶ *Tefsîr*, s. 1189:1-4.

²⁷⁷ *Tefsîr*, ss. 1161:14-1162:3.

²⁷⁸ *Tefsîr*, s. 1131:8-10.

²⁷⁹ *Tefsîr*, ss. 1113:5-1114:3; *Cevâmi'*, s. 79.

²⁸⁰ *Tefsîr*, ss. 1110:15-1111:1.

²⁸¹ *Tefsîr*, s. 1198:11-14.

²⁸² İbn Ruşd, daha sonra *Lambda*'nın şerhinde detaylı olarak tekrar ele aldığı, semâvî cisimlerin kuvve-fiil bakımından incelemesine burada da (*Theta*'nın şerhinde) geniş yer ayırmaktadır; bkz. *Tefsîr*, ss. 1200:14-1206:3. Ayrıca bkz. *Cevâmi'*, s. 80, 83.

Bu ikinci argümanın dayandığı temel ilke, bilkuvve oluşun (*el-mutekevvin*) herşeyin oluştuğu ve bilkuvve bozuluşa uğrayan (*el-fâsid*) herşeyin bozulduğu şeklindeki ilkedir.²⁸³ İbn Ruşd bu ilkeyi *a* ve *b*'nin birbirini gerektiren (*telâzum*) iki unsur olarak değerlendirilmesi şeklinde tasavvur etmektedir. Buna göre, her kuvve zorunlu olarak fiil haline çıkmak durumundadır.²⁸⁴ Daha önce belirtildiği gibi, kuvvenin fiile çıkması bilfiil bulunan bir failin etkinliği ile olduğundan bu durumda da varlık açısından fiilin önceliği söz konusudur.

İki argüman bir arada değerlendirildiğinde, fiilin kuvveden daha mükemmel ve tam bir varlık tarzını ifade ettiği görülmektedir.²⁸⁵ İbn Ruşd'ün ifadesiyle, kuvve bir anlamda yokluğa, fiil ise varlığa denk geldiğinden varlığın her anlamda önceliğinin olması kaçınılmazdır.²⁸⁶ Daha sonraki bölümde açık bir şekilde ortaya çıkacağı üzere, İbn Ruşd'ün nezdinde bir bütün olarak varlık, mutlak kuvve konumundaki İlk Madde ve mutlak fiil konumundaki İlk Sûret arasındaki her şeyi ifade etmektedir.²⁸⁷ İbn Ruşd için fiilin kuvveye her bakımdan önceliği, bir bütün olarak metafiziğinin en önemli dayanaklarından birisidir. Fiilin her bakımdan önceliğinin gereği gibi anlaşılması, bizi içinden çıkılması zor olan problemlere sevk edebilmektedir. Kuvve ve fiil gibi varlığın eklentilerinin tartışılması bizi teolojiye bir adım daha yaklaştırmaktadır. İbn Ruşd'ün ifadesiyle:

“Bütün bunlardan dolayı, bir grup [kelâmcının] düşüncesinin aksine, [âlemde bulunan] bu hareketin/değişimin bir vakitte bozulacağı noktasında endişe içinde değiliz. Çünkü hareketin *muharrrik*'inde hiçbir şekilde kuvve bulunmamaktadır. Onlardan [kelâmcılardan] sürekli hareketi (*hareke dâ'ime*) kabul etmeyenlerin, hiçbir şey yapmadığı [bir vakitten] sonra, ezeli olan el-Bârî'nin âlemin yaratıcısı (*fâil li'l-âlem*) olmasının sebebini vermeleri mümkün değildir. Onların [düşüncesine] göre, O'nun bir şey yapmadan evvel bilkuvve fail olarak [düşünülmesi] zorunludur. Bilkuvve bulunan her şeyin fiile çıkması ise ancak ondan önce bulunan bir fail, bir hareket ettirici sayesinde. [Diğer taraftan], kuvveden fiile çıkış bir değişimdir (*tağayyur*) ve her değişim bir değiştirici (*muğayyir*) iledir.”²⁸⁸

²⁸³ *Tefsîr*, ss. 1144:4-1145:8. Ayrıca bkz. *Tefsîr*, s. 585:7-11.

²⁸⁴ *Tefsîr*, ss. 1145:11-1148:5.

²⁸⁵ *Tefsîr*, ss. 1191:14-1192:10.

²⁸⁶ *Tefsîr*, s. 1180:8-12.

²⁸⁷ *Tefsîr*, s. 1111:5-17; *Cevâmî'*, s. 78.

²⁸⁸ *Cevâmî'*, s. 84. İbn Ruşd'ün metafiziğinde kuvve-fiil kavramsallaştırması hakkında bazı ek değerlendirmeler için bkz. Macit, *İbn Rüşd ve Metafizik Şerhleri*, ss. 188-191, 264-289.

D. 2. Birlik ve Çokluk

Varlığı var olması bakımından konu edinen metafizikte duyulur cevherin ilkelerini irdeleyen ontolojinin ayrıca birliği ve onun durumlarını da ele alması icap etmektedir. Bunun böyle olması, var olan şeylerin mahiyetlerinin ‘var olmak’la birlikte ayrıca ‘bir olma’larından ileri gelmektedir. Buna göre, sayısal ‘bir’ matematiğin araştırma alanına girerken, zâtî ‘bir’ metafiziğin araştırma alanına girmektedir. Yani metafizikte ‘bir’ cevher olması bakımından incelenirken (*yenzuru fihi min haysu huve cevher*), matematikte ‘bir’ konudan soyutlanmış niceliksel ‘bir’ olarak (*min haysu huve vâhid fi'l-kemm fekat mucerred 'ani'l-mevdû*) incelenmektedir.²⁸⁹ Dolayısıyla daha önce birçok defa dile getirilen fizik ve metafizik arasındaki konu paylaşımı, ‘birlik’in araştırılmasında matematik ve metafizik arasında söz konusu olmaktadır; iki disiplin aynı konuyu farklı açılardan konu edinmektedir.

‘Bir’ en basit anlamda sayı olarak kullanılmaktadır. ‘Bir’in sayı olarak kullanımı bitişik (*el-muttasil*) olan şeyler içindir. Buna göre, kendisinde artma ve eksilme mümkün olmayan, bir bütün oluşturan cisimler tek tek ‘bir’dir. ‘Bir’ tabîî olarak bitişik olan şeyler (bir el, bir ayak vb.) için kullanıldığı gibi, sanat yoluyla birleştirilen şeyler (sandalye, masa vb.) için de kullanılmaktadır. Ayrıca sûret bakımından aynı olup farklı tikeller olan varlıklar (Ahmet, Mehmet vb.) için de kullanılmaktadır. Özetle, sayı olarak ‘bir’in kullanımı bizatihi tekil (*munferid bi-zâtihi*) ve benzerlerinden veya diğer şeylerden müstakil (*munhâz*) olanlar için kullanılmaktadır. Örneğin, mekân itibariyle müstakil olmak bu anlamdaki ‘birlik’in ilk akla gelenidir.²⁹⁰

Görüldüğü gibi, yukarıdan sayılan şekillerde sayı olarak ‘bir’in kullanımı, şeyin zatının dışında olana, yani ona ilişen arazlara delalet etmektedir. Bu açıdan ‘bir’ on kategoriden biri olan nicelik kategorisine dâhil olup sayının ilkesi (*mebde'u'l-'aded*) konumundadır.²⁹¹ Buna göre, diğer bütün sayılar ‘bir’lerin toplamından (*cemâ'atu'l-âhâd*) başka bir şey değildir.²⁹²

²⁸⁹ *Cevâmî*, s. 88.

²⁹⁰ *Tefsîr*, ss. 528:8-530:4; *Cevâmî*, ss. 16-17, 86-87. Ayrıca bkz. *Tefsîr*, ss. 1237:12-1238:4.

²⁹¹ *Tefsîr*, s. 545:11-12.

²⁹² *Cevâmî*, ss. 17, 87-88. ‘Bir’in araz olarak kullanımının diğer bazı örnekleri için bkz. *Tefsîr*, ss. 524:9-526:17. İbn Ruşd İbn Sînâ’yı ‘bir’in sadece araz olarak düşünülmesi gerektiği noktasında eleştirmektedir; bkz. *Cevâmî*, ss. 18, 89-92. İbn Sînâ metafiziğinde ‘bir’ kavramının yeri ve anlamı hakkında bir değerlendirme için bkz. Cevdet Kılıç, “Felsefî Düşüncede Bir Kavramı (Aristoteles ve Plotinus Felsefelerindeki Bir Kavramının İbn Sînâ Felsefesine Yansımaları),” *Dîni Araştırmalar* 9:25 (2006), ss. 200-214. Bu mesele etrafında İbn Ruşd ve İbn Sînâ arasındaki görüş farklılığı hakkında daha geniş bir tartışma için bkz. Menn, “Averroes against Avicenna on Being and Unity,” ss. 77-80.

Metafizikte ise ‘bir’, şeyin zâtı ve mahiyeti ile eşanlı olarak (*murâdifen li-zâti ’ş-şey ve mâhiyyetihî*) kullanılmaktadır. Bu anlamda ‘bir’, tikel cevher olması bakımından bölünemeyen tikel cevherlere delalet etmektedir (*yudellu bihî ’ale’ş-şahs ellezî lâ yumkin en yenkasim bimâ huve şahs*). Örneğin, bir insan veya bir at dememiz bunun kabilindedir. Sayısal ‘bir’in ile bu anlamdaki zâtî ‘bir’in kullanımı arasındaki farkı göstermek için İbn Ruşd, bal ve sirkeden yapılan bir şerbet (*sekencebîn*) türünü örnek vermektedir. Şerbet sayısal ‘bir’ olarak ele alındığında, onun kendi cevheri dışında bulunan bir şey (mekân; örneğin, kavanoz) dolayısıyla müstakil ve ‘bir’ olduğu anlaşılırken, zâtî olarak ‘bir’ olan şerbet, kendi cevheri dışındaki şeylerden veya onu oluşturan parçalardan (bal ve sirke) bağımsız bir şekilde ‘bir’dir. Onun parçaları veya mekân gibi diğer arazları onda bilfiil olmayıp ancak bilkuvve olarak mevcuttur ve bundan dolayı şerbetin mahiyeti parçalarının mahiyetinden ayrı bir mahiyet olup ‘bir’dir.²⁹³ Daha basit bir ifade ile sayısal ‘bir’ olarak addedilen bir şey niceliksel olarak bölünebilirken, zâtî ‘bir’ sûrete delalet ettiğinden bölünebilir değildir.²⁹⁴

‘Bir’in çokluğun karşılığı olması (*el-vâhid yukâbilu’l-kesra*) da birçok şekilde ortaya konulabilir. Niceliksel olarak ‘bir’in çokluğa karşılık (*el-mukâbil*) olması, bölünemeyen ve bölünebilen şeyler arasındaki karşılığa denk düşmektedir. Bununla beraber, zâtî olarak ‘bir’ özdeşliği (*el-huve huve*) ifade ederken, çokluk başkalığı (*el-ğayriyye*) ifade etmektedir. Bunun anlamı, şeylerin birbiriyle zorunlu olarak ya özdeş ya da ‘başka’ olmasıdır (*kulle şey’ bi-idtirâr immâ en yekune huve huve ev immâ en yekune ğayran*). Tür bakımından özdeşlik ‘gibi’ (*el-mumâsil*), nicelik bakımından ‘eşit’ (*el-musâvî*), nitelik bakımından ise ‘benzer’ (*eş-şebîh*) olarak ifade edilirken, çokluk ise bu üç durumdaki başkalığı (*ğayr mumâsil*, *ğayr musâvî* ve *ğayr şebîh*) temsil etmektedir.²⁹⁵ Özdeşlik ve başkalığın bu şekilde ele alınmasıyla ortaya çıkan bu karşılıklar birlik ve çokluğun genel eklentileri olduğu gibi, aynı zamanda varlığın diğer eklentilerini oluşturmaktadır.²⁹⁶

‘Bir’in sayının ilkesi olması, onun bütün sayılar için bir ölçüt (*mikyâl*) durumunda olduğunu ifade etmektedir. Şeyler bizatihi ve öncelikli olarak (*evvelen ve bi’z-zât*) kendilerinde bulunan ve daha fazla bölünemeyen ilk şeyle bilinmektedir. Bu anlamda sayısal/niceliksel açıdan ‘bir’, şeylerin niceliğine dair bilginin ölçütüdür.²⁹⁷

²⁹³ *Tefsîr*, ss. 538:1-543:11; *Cevâmî*, ss. 17-18.

²⁹⁴ *Tefsîr*, ss. 1238:12-1239:6; *Cevâmî*, s. 20.

²⁹⁵ *Cevâmî*, ss. 95-96.

²⁹⁶ *Cevâmî*, s. 86.

²⁹⁷ *Tefsîr*, s. 545:13-15, 1247:3-14, 1248:1-6.

Aynı şekilde diğer bütün kategorilerde de bilginin ölçütü olan bir ‘ilke’ (*mebde*) bulunmaktadır. Buna ilaveten:

“Varlıkta bulunan her cinste (*kulle cinsin yûced fi'l-mevcûd*) varlık ve bilgi açısından bir ‘ilk’ bulunmaktadır (*fîhi evvel fi'l-vucûd ve fi'l-ma'rife*). ...Her cinsteki ilk ölçüt (*el-mikdâru'l-evvel*) olan şey, bizde o şeyin bilgisinin ilkesi olmaktadır. [Aristoteles demek] istiyor ki her şeydeki ölçüt (*mikyâl*) bizce daha iyi bilinendir (*a'raf 'indenâ*) çünkü önce onu biliriz ve daha sonra o cinste olan diğer şeyleri onunla biliriz.”²⁹⁸

Buna göre, her cinsteki ‘bir’, söz konusu cins hakkındaki bilginin ‘başlangıcı’ını (*ibtidâ*) oluşturmaktadır.²⁹⁹ Bununla birlikte, varlığın bütün cinslerinde ‘ilk ölçüt’ mesabesindeki ‘bir’ler aynı tabiatı paylaşan şeyler değildir. Aksine her cinsin kendine has bir ‘ilk ölçütü’ bulunmaktadır.³⁰⁰ Örneğin, çizgi cinsindeki ilk ölçüt ‘nokta’ iken, renk cinsindeki ilk ölçüt ‘beyaz’dır; ‘beyaz’ diğer renklerin varlığının ve ölçülmesinin sebebidir (*huve's-sebeb fi-vucûdi sâ'iri'l-elvân ve fi-takdîrihâ*).³⁰¹

Şeyin zâtına ve mahiyetine delalet eden metafiziksel ‘bir’, bu anlamda varlıkla eşanlamlıdır (*murâdif li'l-mevcûd*). ‘Bir’ ve ‘varlık’ sadece bir perspektif farkıyla birbirinden ayrılmaktadır (*yahtelifân fi'l-cihe fekat*); şöyle ki mahiyet bölünmemesi bakımından ele alındığında ‘bir’, salt mahiyet olması bakımından (*min cihe mâ hiye mâhiyye fekat*) ele alındığında varlık ve zât olarak adlandırılmaktadır.³⁰² Metafizikte başta cevher cinsi olmak üzere, varlık cinslerinden herhangi birinde ‘ilk varlık’ı (*el-mevcûdu'l-evvel*) talep etmekle, ‘ilk bir’i talep etmek arasında bir fark bulunmamaktadır.³⁰³

‘Bir’ varlığın eşanlamlısı olduğu kabul edilirse, onun metafizikte araştırılması varlık araştırması ile bir benzerlik taşıması gerektiği ortaya çıkmaktadır. Daha önceki bölümde dile getirildiği gibi, İbn Ruşd için varlığın metafiziğin konusunu oluşturabilmesi, onun öncelik-sonralık üzere tek bir şeye nispeten (*pros hen*) anlaşılacak cins olmasına bağlıdır. Örneğin, ateş için sıcaklık öncelikli anlamda kullanılırken, sıcaklığın diğer sıcak şeyler için kullanılması sonralık üzere olmaktadır. Aynı şekilde, varlık cevherler için birincil, arazlar için ikincil anlamda kullanılmaktadır. Bu aynı zamanda cevherin varlık cinsinin ‘bir’i veya ‘ilk ölçütü’ olduğu anlamına gelmektedir.

²⁹⁸ *Tefsîr*, ss. 545:15-546:7.

²⁹⁹ *Tefsîr*, s. 546:9-11.

³⁰⁰ *Tefsîr*, s. 546:14-16, 1247:11-14, 1250:3-5; *Cevâmî*, ss. 92-93.

³⁰¹ *Cevâmî*, ss. 93-94. Diğer bazı örnekler için bkz. *Tefsîr*, s. 1250:7-11.

³⁰² *Cevâmî*, s. 87.

³⁰³ *Tefsîr*, ss. 1240:7-1241:7; *Cevâmî*, s. 20.

Ancak cevher cinsinde birden fazla cevher türü bulunduğundan cevher cinsinden de bir ‘ilk ölçüt’ün olması lazım gelmektedir. Yani cevher türlerinden biri diğer cevherlerin ve onlara bağlı olarak var olan diğer her şeyin varlığının sebebi ve onların ‘bir’i olmak durumundadır (*en yekune fihâ vâhid huve’s-sebeb fi-vucûd sâ’iri’l-cevâhir ve leyse li’l-cevâhir fekat, bel li-sâ’iri’l-mevcûdât*).³⁰⁴

“Bu durumdaki ‘bir’ (*el-vâhid ellezî bi-hazihi’l-sifa*) maddeden ayrı olarak bulunmakta ise ‘birlik’ ismine daha layıktır (*ahrâ bi-ismi’l-vahdâniyye*). Bu nedenle bu araştırma (*taleb*), baştan beri sürdürdüğümüz araştırma ile aynı olup ‘Duyulur cevherin ilkesi olan ayrı bir cevher var mıdır? Yoksa duyulur cevherler varlıkta kendi kendine yeter (*muktefi bi-nefsihî fi’l-vucûd*) midir?’ şeklindeki sorulara râcîdir. İşte bu iki araştırma konu bakımından bir, perspektif bakımından ikidir (*vâhid bi’l-mevdû’ isnân bi’l-cihe*); bundan dolayı birisi tamamlandığında ikincisi de tamamlanmış olmaktadır.”³⁰⁵

İbn Ruşd bu şekilde varlık ve birlik araştırmalarını aynı hizada gösterdikten sonra, varlık veya cevher cinsinin ‘ilk ölçütü’nün araştırılmasını teolojinin ayrı bir cevher araştırması ile aynı olduğunu belirtmektedir:

“Bunun gibi birden fazla ayrı bir cevherin var olduğu görüldüğünde, onlarda varlıktaki çokluklarının ve sayılabilir olmalarının sebebi olan (*huve’s-sebeb fi-vucûdihâ kesîra ve ma’dûde*) bir ‘bir’in olması ilzam etmektedir. Bütün bunlar metafiziğin ikinci kısmında [teolojide] açıklanacaktır. Zira bu konuları burada incelemek, bu konunun amacı konumunda olan bu ikinci kısma bir hazırlık (*et-tevti’e*) yerine geçmektedir. Üstünlüğünden dolayı bir grup [filozof] metafiziğin sadece ayrı şeyleri araştırdığını zannetmiştir.”³⁰⁶

İbn Ruşd bu satırlarda bir kez daha metafiziksel araştırmanın bütün aşamalarını yerli yerine oturtmaktadır. Metafizik ontoloji ve teoloji olmak üzere iki aşamalı bir araştırma görünümündedir. Bu iki aşamayı birleştiren husus, her iki aşamada da varlıkların var olmaları bakımından ele alınmasıdır. Ontoloji, ‘bizce daha iyi bilinen’ varlıkları teşkil eden duyulur cevherleri ve onların ilkelerini araştırırken, teoloji ‘varlık bakımından daha iyi bilinen’ ayrı bir cevherleri araştırmaktadır. Bu iki cevher türüne dair araştırmanın bütünlüğünü gösteren bir diğer husus, bu satırlarda ele alınan varlığın genel eklentilerinin durumudur. Kuvve-fiil düzleminde, mutlak fiilin araştırılması teolojide, mutlak kuvvenin araştırılması ontolojide gerçekleştirilmektedir. Aynı şekilde

³⁰⁴ *Cevâmî*, ss. 93-94.

³⁰⁵ *Cevâmî*, s. 94.

³⁰⁶ *Cevâmî*, s. 94.

varlık-çokluk düzleminde de ontolojide araştırılan varlıkların ‘birliği’, teolojide araştırılan ve diğer bütün ‘birlik’lerin ‘ölçütü’ konumundaki ‘İlk Bir’den dolayıdır.³⁰⁷



³⁰⁷ İbn Ruşd metafiziğinde birlik ve çokluk nosyonlarının bir değerlendirmesi için bkz. Macit, *İbn Rüşd ve Metafizik Şerhleri*, ss. 289-312.



4. BÖLÜM: TEOLOJİ

“*Noēseos noēsis.*”

Aristoteles¹

Şimdiye kadar olduğu gibi, İbn Ruşd’ün metafizikle ilgili görüşlerini açıklarken *Cevâmî*’de bizzat uygulamaya koyduğu ve metafizik ilminin ‘ideal’ anlatımı olarak addettiği anlatım biçimini çalışmamızın bu son bölümü için de uygun görmekteyiz. Yine daha önce ifade edildiği gibi, İbn Ruşd’ün şerh yazımında ‘küçük şerh’ formatı, bir yandan ilgili kaynak metnin başlangıç seviyesinde özet bir biçimde tanıtılmasını öngörürken, diğer yandan kaynak metnin genelde dağınık bir şekilde barındırdığı ilmî muhtevayı sistematik bir şekilde yeniden yapılandırmayı hedeflemektedir. Bu bağlamda *Metafizik* küçük şerhini (*Cevâmî*) göz önüne aldığımızda söz konusu husus açık bir şekilde kendini belli etmektedir. Bununla beraber, İbn Ruşd için *Cevâmî*’ sadece metafizik ilminin anlatılmasını veya öğretilmesini kolaylaştıran bir yöntemi yansıtmakla kalmaz, aynı zamanda metafiziğin bir ilim olarak nasıl formüle edilmesi gerektiğini ve bu ilmin haiz olduğu araştırmanın hangi sıra düzeniyle gerçekleştirileceğini uygulamalı bir biçimde göstermektedir. Bu nedenle İbn Ruşd’ün şerh külliyyâtı ekseninde onun metafiziksel doktrinlerini ortaya çıkarmaya çalışan böylesi bir çalışmanın da bu ilmin kurgusu ve anlatımı noktasında İbn Ruşd’ün kendi kanaatlerini ihmal etmesi doğru olmazdı. Bu tercihimizin en önemli dayanağı ise İbn Ruşd’ün daha sonra *Tefsîr*’de *Cevâmî*’deki bazı fikirlerini önemli ölçüde değiştirmesine rağmen, metafizik ilminin söz konusu yapısı ve görünümü noktasında herhangi bir değişikliğe gitmemesidir.

‘Teoloji’ başlığını uygun gördüğümüz bu çalışmanın son bölümü, aynı zamanda *Cevâmî*’in de son bölümü olan dördüncü ‘makale’nin içeriği ile nispeten örtüşmektedir. Diğer taraftan *Cevâmî*’in dördüncü bölümü *Metafizik*’in *Lambda* kitabını merkeze alarak kaleme alınmıştır.² Buna uygun olarak, bu bölümün ana kaynakları arasında

¹ *Metafizik*, 1074b33-35. Aristoteles’in bu ifadesi ‘kendini düşünen düşünce’ olarak çevrilebilir. Bu ifade Aristotelesçi anlamda Tanrı’nın zâtını ifade etmektedir.

² Daha önce de işaret edildiği üzere, *Cevâmî*’in bölümlerinin her biri hedeflediği formata uygun olarak *Metafizik*’in belirli kitaplarını şerh etmektedir. Buna göre, birinci bölüm İbn Ruşd’ün ‘hazırlık kitapları’ olarak tabir ettiği *Metafizik*’in ilk altı kitabının bazı bölümlerini kapsarken, ikinci bölüm *Zeta* ve *Eta* kitaplarını, üçüncü bölüm *Theta* ve *Iota* kitaplarını ve son bölüm de *Lambda* kitabını kapsamaktadır. *Cevâmî*’ şerhini İngilizce’ye çeviren R. Arnzen, *Averroes on Aristotle’s ‘Metaphysics’* ana başlığıyla neşredilen çalışmasında, *Cevâmî*’ metni ile *Metafizik* ve İbn Ruşd’ün *Metafizik* tefsiri arasındaki karşılıklı referansları titiz bir biçimde tespit etmektedir.

Cevâmi' söz konusu bölümünün yanında *Tefsîr*'in *Lambda* bölümü yer almaktadır. İbn Ruşd metafizik ilminin teolojik kısmı ile ilgili araştırmaya geçmeden önce teolojinin ana konularını, ontoloji ile ilişkisini, nasıl bir bütün oluşturduklarını ve hangi açılardan birbirinden ayırdıklarını göstermek için bazı değerlendirmelere yer vermektedir. Öncelikle teolojinin araştırma programına yer verelim:

“Burada [teolojide] bu [ayrık] ilkelerle ilgili incelememiz gereken şey - onların bu durumda olduğunu, yani maddede olmadıklarını kabul ettikten sonra- onların varlıklarının nasıl bir varlık olduğu (*eyyu vucûdin vucûduhâ*), sayıları kaç olduğu, duyulur cevhere nispetlerinin nasıl olduğu, yani kaç cihetten onun [duyulur cevherin] ilkesi oldukları [gibi meselelerdir]. ...Aynı şekilde [bu ilkelerin] varlıkta birbirlerine olan nispetleri, yani bazılarının diğerlerine öncel olup olmadığı veya bazılarının diğerlerinden bağımsız (*hiye mutlaka ba'duhâ 'an ba'd*) olup olmadığı ve böylece bazılarının diğerlerinin sebebi olup olmadığı ve bazıları diğerlerin sebebi ise [sebeplilikleri] kaç cihetten olduğu [gibi meseleler de burada incelenecektir]. Yine, birbirlerinin sebebi durumunda iseler onlarda ortak olan şeylerin nasıl tarif edilebildiği, hangi bakımdan ortak oldukları ve ortak oldukları şeylerin yanında birbirlerine üstünlükleri (*tefâduluhâ*) hangi cihetten ortaya konulabildiği [gibi sorular da ele alınacaktır].”³

Buradan da açıkça anlaşıldığı üzere, İbn Ruşd için teoloji öncelikle ayrık cevherlerin araştırılması anlamına gelmektedir. Bu paragrafta İbn Ruşd ayrık ilkelerden bahsederken İlk İlke ve diğer ayrık ilkeler arasında bir ayırım yapmasa da -daha sonraki başlıklar altında ortaya çıkacağı üzere- İlk İlke ve diğer ayrık ilkeler arasındaki ilişki, ilkelerin birbirleri karşısındaki durumlarının incelenmesinden ayrı bir mesele oluşturmaktadır. Buna göre, ilkelerin kendi içindeki tertip ve hiyerarşisi, onların toplu olarak İlk İlke karşısındaki konumlarında ayrı bir şekilde ele alınabilmektedir. Diğer taraftan, ayrık ilkelerin birbirine üstünlüğü -daha sonra ortaya çıkacağı gibi- onların her birinin İlk İlke'yle kurdukları ilişki çerçevesinde ortaya çıkmaktadır.

*Cevâmi'*de yer alan bu paragrafın vurguladığı diğer bir husus, *Cevâmi'*in önemli tezlerinden biri olan sudûr teorisinin ima edilmesidir. Bu hususun araştırılması, ayrık ilkelerin birbirinin sebebi olmaları ve bu sebepliliğin gerçek doğasının ortaya çıkarılması şeklinde gerçekleştirileceği vaat edilmektedir. Bu bölümde ayrı bir başlık altında ele alınacak olan İbn Ruşd'ün sudûr teorisi hakkındaki değişen kanaatleri ve

İlginç bir nokta olarak, Aristoteles *Lambda*'nın ilk yarısında bu çalışmada 'ontoloji' olarak tabir ettiğimiz *Metafizik*'in 'merkez kitapları'nın sonuçlarını bir daha özet bir biçimde takdim ederken, İbn Ruşd bu hususun farkında olarak *Cevâmi'*de *Lambda*'nın bu ilk bölümünü kısaca özetledikten sonra, bölümün kalan kısmının tamamını *Lambda*'nın 8-10 fasıllarını ilgilendiren ve 'Aristoteles teolojisi' olarak anılan bölüme ayırmıştır.

³ *Cevâmi'*, s. 115. Ayrık ilkelerin araştırılmasını önceleyen ontoloji araştırmasının bir özeti için bkz. *Cevâmi'*, s. 109.

nihayetinde sudûr teorisini eleştirmesi göz önünde bulundurulduğunda, *Cevâmî*'in - başlıca sudûr teorisi olmak üzere- teolojik araştırmasına ihtiyatla yaklaşılması gerektiğini vurgulamak gerekmektedir. Kısacası burada ayırık ilkelerin araştırılmasının teolojii oluşturduğu şeklindeki ifadeler İbn Ruşd tarafından *Tefsîr*'de de kabul edilmekle birlikte, söz konusu ilkelerin birbirlerine ve İlk İlke'ye nispetlerinin açıklanması iki eserde oldukça farklı biçimlerde gerçekleştirilmektedir. Bunun gibi önemli noktalarda İbn Ruşd şerhlerindeki karşıtlıklar –daha önce de işaret edildiği üzere- *cevâmî*'lerin onun gençlik çağına ait olmasıyla izah edilmektedir. Bu nedenle İbn Ruşd'ün metafizik ilmini ilgilendiren nihai kanaatlerinin ancak *Tefsîr* gibi geç dönem eserlerinin öncelenmesiyle tespit edilebileceği unutulmamalıdır.

Teoloji araştırmasıyla alakalı olarak İbn Ruşd'ün ısrarla üstünde durduğu hususlardan biri de bu araştırmanın metafizik ilminin tamamını oluşturmadığı, daha önce ele alınan ontoloji ile doğal bir ilişki içinde bulunduğu ve ancak onunla birlikte metafizik ilmini teşkil ettiği söylenebileceği hususudur. Bu noktada İbn Ruşd'e kulak verecek olursak:

“...Kısacası bu bölümdeki araştırma daha önceki bölümün [ontoloji] araştırması ile aynı tarz (*nahv*) üzeredir. Orada var olmaları bakımından duyulur varlıkların birbirine nispetleri ve onlara eklenti mesabesindeki şeylerin onlara nispeti hakkında konuşulduğu gibi, burada da varlığın bu türü hakkında (*hâza'n-nev' mine'l-vucûd*) inceleme yapmamız gereklidir. Arkasından söz konusu duyulur varlığın (*el-vucûdu'l-mahsûs*) ve eklentilerinin bu akledilir varlığa (*el-vucûdu'l-ma'kûl*) olan nispetleri üzerinde [durulacaktır]. Böyle yaptığımız takdirde var olmaları bakımından varlıkların ilmini ve en uzak sebeplerini kuşatmış oluruz. İncelemenin bu bölümünü Aristoteles'in metafizik ilmine dair kitaplarından *Lambda* (*el-lâm*) harfiyle isimlendirilen kitabı içerir ki bu *Lambda* kitabının bilgisi metafiziğin birinci kısmının [ontoloji] tamamlanması ve kemale ermesi mesabesinde [olduğu] şeklindeki sözlerden de anlaşılmaktadır.”⁴

Görüldüğü gibi, İbn Ruşd için ontoloji ve teolojinin aynı araştırmanın farklı aşamalarını tesis ettiklerini garantileyen unsur, onların aynı konuyu (varlık) aynı yaklaşımla (*nahv*) araştırmalarıdır. Ontoloji ve teolojinin ayrılması ise iki varlık türünü konu etmelerinden dolayıdır. Ancak kuvve-fiil veya birlik-çokluk gibi eklentilerin varlığın genel eklentileri olmasından, yani varlığın hem duyulur hem de akledilir türünü kapsadığından metafizik ilmi bir bütün olarak tezahür edebilmektedir. İbn Ruşd açısından metafizik ilminin bütünlüğünün veya ontoloji-teoloji ayrılmazlığının bir diğer göstergesi, ontolojinin konusunu teşkil eden duyulur varlığın ilkelerinin ancak teolojik

⁴ *Cevâmî*, s. 115.

araştırmanın tamamlanmasıyla bütünüyle ortaya çıkabilmesidir. Diğer taraftan, önceki bölümde ele alınan bazı noktalarda İbn Ruşd'ün 'ideal teorisi' eleştirilerinden de anlaşıldığı gibi, duyulur varlığın durumunun açıklanmasına katkıda bulunamayan bir teolojinin tasarlanması da doğru değildir.

A. Fizikten Metafiziğe

İbn Ruşd düşüncesinde ilim, bir taraftan bir bütün olarak tasavvur edilirken, diğer taraftan varlığın ilminin farklı açılardan talep edilmesiyle birçok perspektiften taksim edilebilmektedir.⁵ Bir bütün olarak ilim tasavvur edildiğinde, varlık olarak varlığı ele alan metafizik, konusunun en kapsamlı olması onun ilimler hiyerarşisinin zirvesinde yer almasını gerektirmektedir. Bu nedenle, İbn Ruşd'ün felsefesinde sıkça karşımıza çıktığı gibi, metafizik ilminin diğer ilimlerden bağımsız ve onlara ihtiyaç duymayacak şekilde otonom bir yapıda düşünülmesi doğru değildir. Aksine İbn Ruşd için metafizik, bir bütün olarak ilmin en üstün ve ayrıcalıklı üyesi olmakla birlikte, başta tabiat ilmi (fizik) olmak üzere diğer disiplinlerden sonra ve onların ulaştığı sonuçları kendi araştırmasında kalkış noktaları olarak kabul ederek tesis edilmektedir. Daha önce de ifade edildiği gibi, ilmin iktisap edilmesi bakımından bu sıra düzenin geçerliliği, bilginin 'bizce daha iyi bilinen'den 'tabiat bakımından daha iyi bilinen'e doğru ilerlemeyi esas kabul eden bir Aristotelesçi ilkeye dayanmaktadır.

Bir bütün olarak metafizik ilmi ise söz konusu sıra düzenine uygun olarak 'bizce daha az bilinen'e doğru yol alırken, fizik, astronomi, psikoloji gibi tikel ilimlerin sonuçlarını dikkate alarak 'bir bütün olarak ilim' şeklinde tabir ettiğimiz ilmî daireyi tamamlamaktadır. Yine daha önce ifade edildiği gibi, İbn Ruşd için metafizik ilmi dâhilinde bile ontolojiden teolojiye doğru seyreden bir 'yolculuk'tan bahsedilebilir. Metafiziksel araştırmanın tamamlanmasıyla ilmin 'dairesi' tamamlandığı gibi, teolojik araştırmanın tamamlanmasıyla da metafiziğin 'dairesi' tamamlanmaktadır:

“[Aristoteles] bu ilimde [metafizikte] bu iki sebebin [maddî ve muharrik] varlığını, kalan iki sebebin [sûrî ve gâî] araştırılmasına başlangıç kılmaktadır. Buna uygun olarak da bu iki sebebin varlığını takdim ederken önce maddî sebeple başlamaktadır.

... bu yüzden burada [*Lambda*'da] o [Aristoteles] duyulur cevherin ilkeleri ile ilgili iki ilimden de, yani fizikte ve bu ilmin önceki kitaplarında ortaya çıkan şeyleri toplu bir şekilde dile getirmektedir.

⁵ Bu konuda daha detaylı bir değerlendirme için bu çalışmanın ikinci bölümünün ilgili başlığına bakılabilir.

[Aristoteles'in] böyle yapması, değişen olması bakımından değişen cevheri araştıran ilim [fizik] ile cevher olması bakımından [değişen cevherin] ilkelerini araştıran ilmin gerçekte birbirine bitişik ve ayrılmaz olduğundandır."⁶

Buradaki alıntının ilk kısmında açıkça dile getirildiği gibi, İbn Ruşd için bir şeyin varlığının tam bir şekilde açıklanması –ki bu Aristotelesçi anlamda şeyin dört sebebinin ortaya konulması demektir- fizik ve metafiziğin ortak girişimiyle mümkün olup iki ilmin de tek başına başaramayacağı bir şeydir. Alıntının ikinci kısmında da vurgulandığı gibi, bu durum fizik ve metafiziğin (burada ontolojinin) bitişik olduğu, yani 'bir bütün olarak ilim' bağlamında ayrılmaz olduğuna delalet etmektedir.

Bundan sonraki başlıklar altında ortaya çıkacağı gibi, metafiziğin diğer tikel ilimlerden yararlanması büyüklü küçüklü birçok meselede karşımıza çıkan bir durum olmakla birlikte, burada özellikle fizikte İlk Muharrik'in varlığının ispatlanması, semâvî cisimlerin hareketinin tabiatı ve sayısı üstünde durarak İbn Ruşd'ün teolojisinin kozmolojik dayanaklarını ortaya çıkarmayı hedeflemekteyiz.

A. 1. Bir İlk Muharrik'in Varlığı

Daha önce de belirtildiği gibi (II. Bölüm), İbn Ruşd için ilk muharrik olması bakımından İlk İlke'nin varlığının ispatı kesin bir şekilde fiziksel araştırmanın dâhilinde olup metafizik bilgini bu veriyi kendi araştırmasında bir postulat olarak kullanmaktadır (*yeda'u hâzihî vad'an*).⁷ İbn Ruşd bu noktada Aristotelesçi şerh tarihinde ve genel olarak Aristoteles'e referansta bulunan felsefî geleneklerde önemli bir yanlışlığın yapıldığına inanmaktadır. Günümüzde İlk İlke'nin varlığının hangi ilimde ortaya konulduğu meselesi genelde İbn Ruşd ve İbn Sînâ arasında vuku bulan bir tartışma olarak takdim edilse de *Tefsîr*'e bakıldığında İbn Ruşd için söz konusu İlk İlke'nin varlığının ispatlanmasını fizikten metafiziğe transfer eden görüşlerin kaynağı Afrodisias olarak gösterilmektedir. İbn Ruşd'e göre İbn Sînâ'nın da benzer bir kanaate sahip olması öncelikle bu noktada Afrodisias'ı takip etmesinden dolayıdır. Bununla beraber, biraz sonra da gösterileceği üzere, İbn Sînâ'nın felsefesinde İlk İlke'nin varlığının metafizikte ispatlanmasını öngören diğer bazı gerekçelerden de bahsedilebilir. En baştan başlayacak olursak:

⁶ *Tefsîr*, s. 1434:3-19.

⁷ *Tefsîr*, s. 1421:13-14.

“[Afrodisias’a ait] ‘Varlıkların ilkelerinin ispatlanması (*el-burhân ‘alâ mebâdî’i’l-mevcûdât*) fizik bilgininden (*sâhibu’l-‘ilmi’t-tabî’î*) ziyade, ilk filozofun ilmi (*‘ilmu’l-feylesûfi’l-evvel*) üzerine olduğu ve hareket etmeyen cevher (*el-cevher ellezî huve ğayr muteharrik*) tabîî şeylerin ilkesi ve illeti olduğundan fizik bilgininin onları postulat olarak kullandığı...’ şeklindeki sözleri kafa karıştırıcıdır (*fîhi işkâl*).

Eğer bu sözlerle [Afrodisias], ayırık cevher olan ezeli duyulur cevherin ilkelerini metafizik bilgininin araştırdığını ve fizik bilgininin onları [metafizik bilgininden] teslim aldığını, yani varlıklarını kabul ettiğini ve fizik bilgininin araştırdığı veya varlıklarını tespit ettiği ilkelerin [sadece] oluş ve bozuluşa tabi olan cevherin ilkeleri olduğunu kastediyorsa bu doğru olmayan bir sözdür (*kâne kelâmen ğayr mustakîm*).

Bu kitabın [*Metafizik*’in] ilk kısmında [*Zeta ve Eta* kitapları] oluş ve bozuluşa tabi olan cevherin ilkeleri ortaya konulduğu gibi, ezeli cevherin varlığı fizik ilmi dâhilinde ortaya konulmaktadır. Bu [konu] ise *Fizik*’in sekizinci kitabında yer almaktadır.”⁸

Bu mesele ekseninde genel çerçevesi bu şekilde çizilen fizik-metafizik ilişkisine İbn Ruşd’ün üç farklı açıdan itiraz ettiği söylenebilir. (i) Öncelikle bir ilmin kendi konusunun ilkelerini ispat edemeyeceği şeklindeki Aristotelesçi prensip, bu noktada ispat edilen ilkenin üstünde daha öncel bir ilkenin bulunmadığından dolayı geçerli değildir.⁹ (ii) Fiziksel araştırmanın gerçekleştirilmesi için, ilmî araştırma ve iktisabın doğal seyrini göz önünde bulundurduğumuzda daha sonra gelen bir ilimden postulat kabul edilmesi mümkün değildir. (iii) Son olarak, Afrodisias’ın ima ettiği gibi fizik ilmi sadece oluş ve bozuluşa tabi olmaları bakımından duyulur cevherleri konu etmeyip değişen olmaları bakımından konu etmektedir. Buna göre, oluş ve bozuluşa tabi olmayan ancak değişen (yer değiştiren) ezeli cevherler (semâvî cisimler) de değişen olmaları bakımından fiziğin konusunu teşkil etmektedir.¹⁰

Bu hususu biraz daha anlaşılır kılmak için İbn Ruşd şöyle bir soru-cevap kurgulamaktadır:

“[‘Şöyle bir şey] denirse: Varlık olarak varlığın ilkelerini araştıran metafizik bilgini değil midir? Varlık olarak varlığın ilkelerini araştıran [ilim] aynı zamanda cevherin ilkelerini de araştırmaktadır. Cevherin ilke ve prensipleri (*evâ’ilu’l-cevher ve mebâdî’uhû*) fiziğin konusunun ilkeleri (*mebâdî mevdu’ sinâ’atu’l-‘ilmi’t-tabî’î*) olduğuna göre, metafizik ilmi fiziğin konusunun ilkelerinin açıklanmasını üstlenirken, fizik onları postulat olarak vaz etmektedir.

⁸ *Tefsîr*, ss. 1421:12-1422:8; *Cevâmî’*, s. 4.

⁹ *Tefsîr*, ss. 1423:18-1424:10. Bu konuda ayrıca II. Bölüm’e bakılabilir.

¹⁰ *Tefsîr*, s. 1429:2-13. Ayrıca bkz. s. 1422:8-13.

Denilir ki: Evet, metafizik bilgini cevher olması bakımından cevherin ilkelerinin ne olduğunu araştırmakta ve ayrık cevherin tabîî cevherin ilkesi olduğunu (*enne'l-cevhera'l-mufârik huve mebde'u'l-cevheri't-tabî'î*) göstermektedir. Ancak bu meseleyi ortaya koyarken o [metafizik bilgini], fizik ilminde ortaya konulan sonuçları devralmaktadır (*yusâdir 'alâ mâ tebeyyen fi'l-'ilmi't-tabî'î*). Oluş ve bozuluşa tabi olan cevhere gelince o, *Fizik*'in birinci kitabında ortaya çıktığı üzere, bu cevherin madde ve sûretten birleşik olduğunu teslim alırken, ezeli cevhere gelince ise [*Fizik*'in] sekizinci kitabından ezeli cevherin muharrikinin maddeden beri olduğunu teslim almaktadır. Dahası o [metafizik bilgini], oluş ve bozuluşa tabi olan cevherin ilkelerinin de cevher olduğunu, tümeller ve sayıların, yani İdealar ve matematiksel varlıkların bu anlamda cevher olamayacağını da göstermektedir. Bunu daha önce [Aristoteles] *Zeta* ve *Eta* kitaplarında açıkça ortaya koymuştur. Bu kitapta ise [*Lambda*] ayrıca o [Aristoteles] ayrık olan İlk Cevher'in ilkesinin de cevher, sûret ve gaye olduğunu ve bu iki cihetten [sûret ve gaye] birlikte olarak hareket verdiğini (*ennehû yuharrik bi'l-ciheteyn cemî'an*) ortaya koymaktadır.”¹¹

Burada İbn Ruşd çok önemli bir noktaya dikkat çekmektedir. İlk İlke'nin varlığının fizikte ispatlandığı üstünde dururken, İbn Ruşd aynı zamanda bu ilkenin metafizik ilminde de araştırıldığını ikrar etmektedir. Onun burada ısrarla altını çizmek istediği husus bir ilk muharrikin varlığının fizikte ispatlandığıdır. Diğer taraftan bu ilk muharrikin sûrî ve gâî sebeplilik ekseninde araştırılması doğal olarak metafiziğin araştırma alanına girmektedir.

“[Bu noktadaki] kafa karışıklığı (*el-işkâl*) sûrî, gâî ve muharrik ilkelerin sayı bakımından üç olduğunun [zannedilmesinden] ileri gelmektedir; oysa bu ilke konu bakımından bir, anlatım bakımından üçtür (*vâhid bi'l-mevdû' selâse bi'l-kavl*).”¹²

Buna göre, fizikte İlk Muharrik olarak tespit edilen İlk İlke hakkında metafizikte söz konusu ilkenin varlık modu ve zâtî özellikleri üzerinde durulmaktadır. İlk İlke'nin iki tarzda hareket vermesi onun İlk Sûret ve İlk Gaye olarak tespit edilmesi itibariyle anlaşılmalıdır. Başka bir ifade ile, İlk Sûret olması bakımından İlk Muharrik kendi zâtı itibariyle açıklanırken, İlk Gaye olması bakımından açıklanması âlemlerle olan ilişkisi doğrultusundadır. İlk İlke'nin İbn Ruşd tarafından bütün bu yönlerden nasıl açıklanabileceği konusu bu bölümün ilerleyen sayfalarında ayrıntılı olarak ele alınacak olmakla birlikte, bu noktada İbn Ruşd'ün bu konuyu teolojinin en merkezî konularından biri olarak değerlendirdiğini söylemekle yetinelim:

¹¹ *Tefsîr*, ss. 1424:5-1425:5.

¹² *Tefsîr*, s. 1435:15-16.

“[Aristoteles] daha sonra [*Lambda*]’da] İlk Cevher’in ilkeleri üzerinde [durmakta], O’nun cevher olduğunu (*enne hâzâ huve cevher*) ve kaç tarzda ilke olduğunu (*ve ‘alâ kem nahv huve mebde’*) açıklamaktadır.”¹³

Duyulur cevherin uzak sebepleri hakkında konuşurken onları muharrik, sûrî veya gâî olarak sayabilirsek de bu ayrıştırma mantıksaldır, yani zihindedir. Bu sebepler konu bakımından birdir.¹⁴ Dolayısıyla İbn Ruşd ‘e göre Afrodiasias’ı (ve İbn Sînâ’yı) bu noktada yanlış sürükleyen şey, onların iki ilmin (fizik ve metafizik) ilkelerinin varlık bakımından değil, sadece perspektif veya ele alınış bakımından farklı olduğunu gözden kaçırmalarıdır.¹⁵ İbn Ruşd bu meseledeki son hükmünü şu şekilde ortaya koymaktadır:

“[Afrodiasias’ın] tabiî cevherlerin ilkelerinin varlığının metafizikte ispatlandığına dair sözleri açık delaletleriyle ele alınamaz. Durum bunun aksi olup fizik bilgini değişen cevherin maddî ve muharrik sebeplerini vermekte (*yu’tî esbâbe’l-cevheri’l-muteharrik el-mâddî ve’l-muharrrik*) iken, [değişen cevherlerin] sûrî ve gâî sebeplerini vermek ise onun [fizik bilgininin] gücünü aşmaktadır. Ancak bu ilmin [metafizik] sahibi değişen cevherin söz konusu sebeplerini, yani sûrî ve gâî sebeplerini ortaya koyabilmektedir. Bu ise onun [metafizik bilgininin], fizik ilminde varlığı ispatlanan muharrik ilkenin aynı zamanda duyulur cevherin sûret ve gaye bakımından da ilkesi olduğunu bilmesi ile olmaktadır. İşte bu cihetten metafizik bilgini varlık olarak varlığın unsurları olan duyulur cevherin unsurlarını talep etmektedir. Ayrıca o bu ilimde, duyulur cevherin muharrik ilkesi olarak ortaya çıkan gayr-ı maddî varlığın (*el-mevcûd el-ğayr heyûlânî*) duyulur cevherden daha öncel bir cevher olduğunu ve onun sûreti ve gayesi olmasıyla da onun ilkesi olduğunu ortaya koymaktadır.”¹⁶

İbn Ruşd böylece sebeplerin hangi bakımdan bir, hangi bakımdan ise ayrıştırılabileceğini ortaya koyduktan sonra, duyularımıza konu olan hareket olgusundan yola çıkarak bir ilk ilkenin varlığının fizikte ortaya konulduğunu, ancak aynı ilkenin sûret ve gaye bakımından sebep olma tarzının metafiziğin araştırma alanına girdiğini tespit etmektedir.¹⁷ İbn Ruşd’e göre sûrî veya gâî sebeplilik çerçevesinde bir ilk ilkenin *varlığının* ispatlanması mümkün olmayıp ancak hareket bakımından gerçekleştirilebilir:

“Bu nedenle bir ayırık cevherin varlığının ispatlanması (*tebyîn vucûd cevher mufârik*) ancak hareket bakımından (*min kibeli’l-hareke*) mümkündür. Bunun haricinde İlk Muharrrik’in varlığını ortaya koyduğu

¹³ *Tefsîr*, s. 1404:15-16. İbn Ruşd’ün düşüncesinde teolojinin İlk İlke hakkındaki araştırmasının tabiatı hakkında bir değerlendirme için bkz. di Giovanni, “The Commentator: Averroes’s Reading of the Metaphysics,” ss. 71-72.

¹⁴ *Tefsîr*, s.1435:6-8.

¹⁵ *Tefsîr*, s. 1436:3-10.

¹⁶ *Tefsîr*, s. 1433:6-18.

¹⁷ Bu konuda daha detaylı bir değerlendirme için bkz. di Giovanni, “The Commentator: Averroes’s Reading of the Metaphysics,” ss. 73-74.

sanılan yöntemler (*et-turuk*) ancak [birtakım] retorik yöntemlerden (*turuk mukni 'a*) ibarettir.”¹⁸

İbn Ruşd *Metafizik* şerhlerinde sıkça bu konuyu gündeme getirerek İlk İlke'nin varlığı hususunun metafiziksel araştırmada fizikten devralınan bir postulat olduğunu üstünde dururken, hareket bakımından söz konusu delilin ayrıntılı bir şekilde anlatımı için okuyucuyu devamlı olarak *Fizik*'e (özellikle *Fizik*'in 7. ve 8. kitaplarına) yönlendirmektedir. Bununla beraber, İbn Ruşd *Metafizik* şerhlerinde de hareket bakımından İlk Muharrik'in varlığının nasıl tespit edildiği noktasında da oldukça detaylı değerlendirmeler yapmaktadır.¹⁹ Buna ilaveten daha açıklayıcı olmak adına İbn Ruşd kuvve-fiil gibi kavramsal çerçeveleri de açıklamalarına dâhil etmektedir:

“Fizik ilminde ortaya çıktığı gibi, her hareket edenin bir muharriki bulunmaktadır (*kullu muteharrik fe-lehû muharrik*). Hareketlinin hareket etmesi bilkuvve olması bakımından (*min cihe mâ huve bi'l-kuvve*) iken, muharrikin hareket ettirmesi onun bilfiil olması bakımındandır. Bir muharrikin bir vakitte hareket verip başka bir vakitte vermemesi, hareket vermediği zamanda onda hareket verme kuvvesi bulunduğundan (*iz tûced fîhi'l-kuvve 'ale't-tahrîk*) o, [ilk muharrik olmayıp] sıradan bir muharriktir. Buna uygun olarak, âlemin uzak muharrikini (*el-muharriku'l-aksâ li'l-'âlem*) bir vakitte hareket veren başka bir vakitte hareket vermeyen olarak kabul ettiğimizde, zorunlu olarak onun İlk Muharrik olmaması ve ondan önce gelen bir muharrikin bulunması icap etmektedir (*lezime darûraten*). Bu ikinciye de bazen hareket verip bazen de hareket vermeyen bir muharrik olarak farz edersek, o zaman onun hakkında da öncekinin hükmü geçerli olur. Bu nedenle zorunlu olarak ya bu durum sonsuz olarak devam eder [ki bu imkânsızdır] ya da ne zât ne de araz itibariyle hiçbir şekilde hareket etmeyen bir [ilk] muharrikin varlığını vaz etmemiz gerekmektedir.”²⁰

Fizik'in 8. kitabının ilk bölümü ekseninde kurulan bu argümanın esasında (i) her hareket edenin bir muharrikinin olduğu ve (ii) hareketin/değişimin ancak kuvveden fiile geçiş çerçevesinde anlaşılacağı yönündeki Aristotelesçi ilkelere dayanmaktadır. Duyusal tecrübelerimize konu olan muharriklerin sürekli ve kesintisiz hareket vermediği sabit olduğuna göre, onların kuvveden beri veya salt fiil halindeki muharrikler olmadığına hükmetmek gerekmektedir. İbn Ruşd'ün ifadesiyle onlar

¹⁸ *Tefsîr*, s. 1423:10-13.

¹⁹ İbn Ruşd'ün İlk Muharrik'in varlığının fizik ilminde ortaya konulduğu tezi D. Twetten tarafından titiz bir şekilde tahlil edilmektedir. Twetten, günümüze kadar sadece Latince tercümesi olarak ulaşan ve modern edisyonu bulunmayan İbn Ruşd'ün *Fizik Tefsîri* ekseninde İbn Ruşd tarafından söz konusu ispatın nasıl kurgulandığını ayrıntılı bir şekilde değerlendirmektedir. Bkz. David B. Twetten, “Averroes' Prime Mover Argument,” J. B. Brenet (ed.), *Averroes et les averroïsmes juif et latin: Actes du Colloque International (Paris, 16-18 juin 2005)* (Turnhout: Brepols Publishers, 2007) içinde, ss. 13-24. Ayrıca bkz. Yalın, “İbn Rüşd ve Metafizik,” ss. 625-626. İbn Ruşd'ün düşüncesinde İlk Muharrik'in neden özellikle fizikte ispatlanabildiği hakkında detaylı bir değerlendirme için bkz. David B. Twetten, “Averroes on the Prime Mover Proved in the Physics,” *Viator* 26 (1995), ss. 107-134.

²⁰ *Cevâmî*, s. 110.

‘sıradan birer muharriktir’. Başka bir ifade ile, bir muharrikte bilkuvvelik bulunduğu zaman, onun bilkuvvelikten bilfiillığe geçişi ancak kendisini önceleyen başka bir muharrik sayesinde mümkündür.²¹ Dolayısıyla yukarıdaki argümanın kalbinde, duyuşal tecrübemizi aşan salt fiil halinde devamlı ve kesintisiz bir şekilde hareket veren bir muharrikin yokluğunda sonsuz teselsülün önüne geçmenin mümkün olmadığı gerçeği yatmaktadır.²²

Diğer taraftan bir muharrikin cevherinde bilkuvvelik barındırması onun maddede bulunduğuna delalet etmektedir. Bir şeyin maddede bulunması ve dolayısıyla bilkuvvelığe sahip olması ise onun oluş ve bozuluşa tabi olmasını gerektirmektedir.²³ Salt fiil durumunda bulunan İlk Muharrik’in oluş ve bozuluşa tabi olmaması ise onun ezeli olarak var olduğu ve ezeli olarak hareket verdiği anlamına gelmektedir.²⁴

“Hal böyle olunca, bu [ilk] muharrik zorunlu olarak ezeli olmak [durumundadır]. Aynı şekilde ondan dolayı hareket edenin hareketi de ezeli olur (*ve’l-muteharrik ‘anhu eydan ezeliyyu’l-hareke*) çünkü eğer herhangi bir zamanda ezeli muharrikten hareketini alan bir bilkuvve hareketlinin varlığı farz edilirse, bu durumda zorunlu olarak söz konusu ezeli muharrikten daha öncel bir muharrikin var olması icap etmektedir.”²⁵

İbn Ruşd, İlk Muharrik ve onun hareketlisi arasında ezeliilik düzleminde açıklanan nispetlerini şu şekilde dile getirmektedir:

“Eğer bütün varlıkların illetlerinin cevher olduğunu ve bütün cevherlerin oluş ve bozuluşa tabi olduğunu kabul edersek, zorunlu olarak bütün varlıkların oluş ve bozuluşa tabi olduğunu kabul etmemiz gerekmektedir; çünkü illetleri oluş ve bozuluşa tabi olan her şey oluş ve bozuluşa tabi

²¹ *Tefsîr*, s. 1566:4-7.

²² Yukarıda alıntılanan argümanın *Cevâmi*’de yer aldığı ve İbn Ruşd’ün bu satırları yazarken sudûr teorisine hâlâ sıcak baktığı düşünülürse, burada varlığı ispatlanan İlk Muharrik’in âlemin İlk İlke’si olmadığı anlaşılmaktadır. Bu bölümde İbn Ruşd’ün sudûr hakkındaki değişen kanaatlerini yakından incelediğimiz başlığın altında da görüleceği üzere, sudûr teorisinin *Cevâmi*’ versiyonunda âlemdeki İlk Muharrik sabit yıldızlar feleğinin muharriki olup onun üstünde bulunan İlk İlke’nin *ma’lûl*’üdür. Yani bir semâvî cisme hareket veren İlk Muharrik’in söz konusu İlk İlke’den sudûr ettiği dile getirilmektedir. İlk İlke ise herhangi bir semâvî cismin veya bir bütün olarak âlemin muharrik ilkesi olarak değerlendirilmektedir. Daha sonra *Tefsîr*’de ise İbn Ruşd’ün, bir semâvî cisme veya bir bütün olarak semâyâ hareket vermeyen bir ilkenin varlığının vaz edilmesinin yanlış olduğunu kabul ettiği görülecektir. Buna bağlı olarak, böyle bir ilkenin kabul edilmesi durumunda onun hareket bakımından varlığının ispatlanamayacağı göz önüne getirildiğinde, bu hususun İbn Ruşd’ün sudûr teorisini reddetmesinde de etkili olabileceği düşünülebilir. Yine, ilerleyen sayfalarda, İbn Sînâ’nın zorunluluk ve imkân ekseninde kurguladığı Zorunlu Varlık kanıtının İbn Ruşd tarafından eleştiriye tabi tutulmasında da bu hususun etkili olduğu üstünde durulacaktır.

²³ *Tefsîr*, ss. 1567:15-1568:2.

²⁴ *Tefsîr*, s. 1569:6-13. Fiilin kuvveye mutlak anlamda öncel olduğu konusunda III. Bölüm’ün ilgili başlığına bakılabilir. İbn Ruşd bu önemli meseleyi açıklığa kavuşturmak için, âlemin İlk İlke’sinin durumu hakkında Aristoteles’in zikrettiği bazı alternatif teorilerinin değerlendirilmesine geniş yer ayırmaktadır; bkz. *Tefsîr*, ss. 1570:1-1574:2, 1576:2-1578:5.

²⁵ *Cevâmi*’, ss. 110-111.

olmak durumundadır. ... Ancak bütün varlıkların, var olmadıkları bir zamanı müteakiben varlığa gelmesi veya bütün varlıkların var olduktan sonra bozuluşa uğraması mümkün değildir. Bunun böyle olması, hiçbir şeyin hareketli olmadığı bir zamandan sonra hareketin varlığa geldiğini (*ennehâ hadiset hudûsan*) veya hareketin hiçbir hareketli kalmayacak şekilde bozuluşa uğradığını tasavvur edilmesinin imkânsızlığından kaynaklanmaktadır.”²⁶

İbn Ruşd’ün gözünde benzer bir argüman, onun için hareketin eklentilerinden biri olan ‘zaman’ nosyonu çerçevesinde de kurgulanabilir.²⁷ Ona göre, ‘zaman’ da var olmadığı bir zamandan sonra varlığa çıktığı veya var olduktan sonra bozuluşa uğradığı tasavvur edilemeyen şeylerden birisidir.²⁸ Zamanın yokluğunda ‘öncelik’ ve ‘sonralık’ nosyonlarının da bir anlamı olması söz konusu değildir. ‘*Hâdis*’in anlamı var olmadığı bir zamandan sonra var olan veya var olduktan sonra yok olan şeklinde düşünülecek olursa, zamanın ‘*hâdis*’ olması onun da başka bir zamanın içinde varlığa geldiğine işaret etmektedir. Kısacası zaman ortadan kalktığında varlığa geliş veya bozuluştan (*el-hudûs ve’l-fesâd*) söz etmenin hiçbir anlamı olmamaktadır.²⁹

Sonuç olarak İbn Ruşd için ezeli tek muharrikten dolayı ezeli tek hareket, ezeli tek hareketten dolayı da devamlı, kesintisiz ve tek bir zaman mefhumuna ulaşmaktayız:

“Zamanın ezeli, devamlı ve bir olduğundan (*kevenu’z-zemân muttasilen ve ezeliyyen ve vâhiden*) yola çıkarak hareketin de ezeli, devamlı ve bir olması ilzam etmektedir. Zaman ve hareket aynı şey olsun, zaman harekete arız olan şeylerden olsun, hareketin olmadığı bir zaman tasavvur etmek mümkün değildir (*leyse yumkin en yetevhhim zemân mâ lem yutevehhem el-hareke*).”³⁰

İbn Ruşd’ün bu şekilde devam eden değerlendirmelerinden anlaşıldığı kadarıyla ilk muharrik tasavvurunda şu iki şart yerine gelmelidir: (i) İlk Muharrik’in ezeli olması; yani ortadan kaldırıldığında hareketin de ortadan kalkması ve (ii) İlk Muharrik’in cevherinde hiçbir şekilde kuvve barındırmaması.³¹ Her hareketin bir muharrikinin olduğu kabul edilirse ezeli hareketin (*hareke sermediyye*) muharrikinin de kuvvenin asla karışmadığı mutlak fiil (*fi’l mahd*) halinde bulunması zorunludur (*vâcib*). Yani ezeli hareketin muharrikinin bazen bilkuvve muharrik durumunda bulunduğu farz edilirse o

²⁶ *Tefsîr*, ss. 1559:12-1560:8.

²⁷ *Cevâmî*, s. 111.

²⁸ *Tefsîr*, s. 1560:11-13.

²⁹ *Tefsîr*, ss. 1560:15-1561:5. Ayrıca bkz. *Cevâmî*, s. 111.

³⁰ *Tefsîr*, s. 1561:8-10.

³¹ *Tefsîr*, s. 1567:7-8.

zaman onun ezeli hareketin muharriki olması söz konusu olamaz.³² Bu nedenle sürekli olarak hareket veren ezeli bir cevherin bulunduğu teslim edilmesi gerekmektedir.³³

Bu şekilde İbn Ruşd İlk Muharrik'in varlığının hareket bakımından nasıl ortaya konulduğunu göstererek, metafizik ilminin fiziksel araştırmanın bu noktadaki sonuçlarını neden postulat olarak aldığını göstermektedir. İlk Muharrik'in varlığını ortaya koyduktan sonra İbn Ruşd ayrıca Afrodiasias'tan ödünç aldığı hidromel (*şerâbu'l-asele*) örneğini kullanarak söz konusu İlk Muharrik'in aynı zamanda hareket etmeyen bir muharrik olduğu üstünde durmaktadır:

“[Bir ilk muharrikin varlığını ortaya koyan] argüman (*beyân*) birkaç öncülünden teşekkül etmektedir. Onlardan birisi, iki şeyden birleşik olan her şeyde –birinin cevher diğerinin araz olduğu durumlar hariç-bileşenlerden birisi tek başına (*mufraden*) var olabiliyorsa, ikinci bileşenin de tek başına var olabilmesi ilzam etmektedir. Örneğin, su ve baldan oluşan hidromelde [durum bunun gibidir]; bal sudan bağımsız olarak (*mufraden mine'l-mâ*) bulunabiliyorsa, suyun da baldan bağımsız olarak bulunabilmesi icap etmektedir. Bu öncülü kabul ettiğimizde ve ilk muharrik ile son hareketli arasında (*beyne'l-muharriki'l-evvel ve'l-muteharriki'l-âhir*) orta bir yerde bulunan, hem hareketli hem de muharrik olan bir şey (*şey' muharrik ve muteharrik*) tasavvur ettiğimizde [bu şey] ‘muharrik’ ve ‘muteharrik’ birleştiği olarak düşünülebilir (*ve huve ke'l-murekkebe mine'l-muharrik ve'l-muteharrik*). Hareket vermeden hareket eden şeyler tecrübe ettiğimize göre (*hâhunâ eşyâ' teteharrik min ğayr en tuharrik*), hareket edenin muharrikinden ayrı olarak bulunması gibi (*el-muteharrik yüced mutemeyyizen mine'l-muharrik*), asla hareket etmeyen bir muharrikin bulunması da icap etmektedir (*fe-buyyine ennehû vâcib en yüced men yuharrik min ğayr en yeteharrik aslâ*). Bu muharrik ise kuvveden beri olarak hiçbir şekilde maddede değildir.”³⁴

İbn Ruşd'ün burada hidromel örneği üzerinden bir İlk Muharrik'in var olduğu yönündeki sonuca ulaşmak için kullandığı akıl yürütmede şu üç unsur arasında bir ayırım gözetmemiz gereklidir: (i) son hareketli olan (*muteharrik âhir*), (ii) ilk muharrik olan ve (iii) ikisi arasında aracı olan (*mutevessit beynehumâ*); yani ilk muharrikin onun aracılığıyla (*ellezî bihî yuharriku'l-evvel*) son hareketliye hareket verdiği şey. Hal böyle olunca, ilk muharrikin mutlak olarak hareket etmemesi ilzam etmektedir (*yelzim en yekûne'l-muharriku'l-evvel ğayr muteharrik aslâ*); aksi takdirde o ‘ilk’ olmayıp ‘aracı’ konumuna düşer (*in teharrake fe-huve mutevessit lâ evvel*).³⁵

³² *Tefsîr*, ss. 1565:6-1566:2.

³³ *Tefsîr*, s. 1566:9-10, 1568:10-13.

³⁴ *Tefsîr*, ss. 1588:8-1589:9.

³⁵ *Tefsîr*, ss. 1589:10-1590:2.

İbn Ruşd'e göre, aynı örnekten yola çıkarak diğer bazı çıkarımlarda da bulunmak mümkündür. Bir taraf/uç ve aracı bulunduğu zaman zorunlu olarak diğer tarafın/ucun da bulunması (*izâ vucide et-tarafu'l-vâhid ve'l-mutevessit vucide el-tarafu'l-âhar*) gerektiği gibi, iki taraf ve aracı bulunduğu zaman zorunlu olarak taraflardan hiçbirisinin aracı olmaması gerekmektedir. Yani bir taraf hareketli olup muharrik değilse, onun muharriki olan diğer taraf zorunlu olarak hareketli olmadan muharrik olmak durumundadır. Ayrıca eğer bir 'ilk'in varlığını farz edersek, onun zorunlu olarak aracı olmadığı anlaşılmaktadır. Aracı ve taraflardan/uçlardan birisi bulunduğu ise öteki tarafın bulunması da ilzam etmektedir. Bütün bunlardan açıkça ortaya çıkıyor ki İlk Muharrik zorunlu olarak hareketli değildir (*enne'l-muharrika'l-evvel lâ yecib en yeteharrik*).³⁶

İbn Ruşd'e göre, İbn Sînâ ve takipçilerinin Aristoteles'in hareket bakımından İlk Muharrik'in varlığının ispatının üstünde durmamalarının altındaki sebep, onların sudûr teorisini geçerli saymalarıyla yakından ilgilidir. Sudûr teorisindeki İlk İlke aynı zamanda İlk Muharrik olmayıp onun ötesinde ve ondan daha üstün olan bir ilkedir. İlk Muharrik ise sabit yıldızlar feleğinin muharriki olup İlk İlke'den sudûr eden ilk akıldır. İbn Ruşd'ün gözünde bu nedenle âlemdeki yola çıkarak bir ilk muharrike ulaşmak mümkün olsa da onun ötesinde varlığı farz edilen bir ilk ilkeye ulaşmak mümkün değildir.³⁷ Esasında, biraz sonra görüleceği üzere, İbn Ruşd'ün sudûr teorisini reddetmesindeki önemli etkenlerden biri de bu husustur.

İbn Ruşd'e göre, İbn Sînâ'nın fizik ilminde ortaya çıkan ve hareket bakımından sâbit olan İlk İlke'nin varlığı hakkındaki delili bırakıp zorunlu varlık-mümkün varlık nosyonuna binaen 'metafiziksel' bir delil geliştirmesi bu çerçevede anlaşılmalıdır. Ancak İbn Ruşd için zorunlu varlık-mümkün varlık kavramsallaştırması kendi içinde tutarlı değildir. Kısacası 'başkasından dolayı zorunlu kendi zâtı itibariyle mümkün' şeklinde formüle edilen varlık anlayışı İbn Ruşd için kendi içinde çelişmektedir. Yani

³⁶ *Tefsîr*, ss. 1590:12-1591:14.

³⁷ Wolfson, "Averroes' Lost-Treatise on the Prime Mover," s. 685. İbn Ruşd'ün felsefî eserlerinin listesinin veren bazı çalışmalar ona ait *Kelâm lehû 'ale'l-Muharriki'l-Evvel* adındaki bir risaleden bahsetmektedir. Bu küçük risale günümüze kadar ulaşmamakla birlikte, İbn Ruşd diğer bazı eserlerinde ona göndermede bulunmaktadır. H. A. Wolfson burada referansta bulunduğumuz makalesinde Moses Ben Joseph el-Levî'nin bir çalışmasına dayanarak İbn Ruşd'ün bu risalesinin bazı kısımlarını ortaya çıkarabilmiştir. El-Levî'nin çalışması genel hatları itibariyle İbn Ruşd'ün tezlerini çürütmeye yönelik olsa da yazar söz konusu küçük risaleye önemli bir bölümünü dolaylı olarak ve bazen de doğrudan alıntılanarak kendi çalışmasında yer vermiştir. El-Levî'ye göre, İbn Ruşd'ün bu kısa risalesinin ana konusunu İbn Sînâ'nın metafiziksel tanrı delilinin geçersiz olduğunun gösterilmesi ve İlk Muharrik'in (yine İbn Sînâ'nın aksine) Zorunlu Varlık'la aynı olduğunun gösterilmesi oluşturmaktadır. Bkz. Wolfson, "Averroes' Lost-Treatise on the Prime Mover," ss. 683-684. Söz konusu risalenin Wolfson'a göre muhtemel içeriği için bkz. ss. 686-687.

bir şey ‘başkasından dolayı zorunlu’ olan bir şeyin herhangi bir şekilde mümkün olması söz konusu değildir.³⁸ Bu konuda İbn Sînâ ve İbn Ruşd arasındaki ayrılığın temel noktası özetle budur. İbn Ruşd için ‘mümkün varlık’ ancak varlığa gelmesi mümkün olup hâlâ var olmayan şeyler için kullanılabilir. Başka bir ifade ile, varlığa gelmesi zorunlu olmayan ve imkânsız olmayan şeyler İbn Ruşd’e göre mümkün varlık olarak nitelenebilir. Ancak bir şey bir illetten dolayı varlığa geldiğinde, onun mümkün varlık olarak değerlendirilmesi artık uygun değildir. Şöyle ki:

“Bir şeyin, cevheri bakımından mümkün varlık olup başkasından zorunlu varlığı kabul etmesi ancak tabiatının değişmesiyle mümkündür.”³⁹

İlk İlke’nin varlığının ispatlanmasının fizikten metafiziğe transfer edilmesi noktasında İbn Ruşd’ün itiraz ettiği hususlardan bir diğeri, İbn Sînâ’nın ‘metafiziksel’ delilinin aslında fiziksel araştırmanın sonuçlarından tamamıyla bağımsız olmadığı üstünde odaklanmaktadır. Buna göre, Zorunlu Varlık kavramsallaştırmasının en önemli dayanaklardan birisi, O’nun var olmak için kendisi dışındaki hiçbir şeye ihtiyaç duymazken, kendisinin dışındaki her şey varlığı için O’na ihtiyaç duyması şeklinde ifade edilebilir. İbn Sînâ için Zorunlu Varlık dışındaki varlıklar ezeli olan semâvî cisimler olduğu gibi, ayaltı âlemde bulunan ve oluş ve bozuluşa tabi olan varlıklar da dâhildir. Ancak, İbn Ruşd’e göre, ayaltı âlemdeki varlıkların hareketi dolaylı olarak İlk İlke’den (Zorunlu Varlık’tan) kaynaklı olsa da doğrudan olarak semâvî feleklerin hareketinden kaynaklıdır. Başka bir ifade ile, semâvî feleklerde bulunan ve hareketlerinde dünyaya yaklaşıp uzaklaşan gezegen ve yıldızların bu hareketi ayaltı âlemdeki oluş ve bozuluşun yakın sebebidir.⁴⁰ İbn Ruşd’ün gözünde, ezeli hareket sahibi semâvî cisimlerin ayaltı âlemindeki oluş ve bozuluşun yakın sebebi olması durumu metafizikte değil, fizikte ortaya çıkan bir durum olduğundan İbn Sînâ’nın İlk İlke’nin varlığına dair kanıtı, zorunluluk ve imkân gibi bazı metafiziksel nosyonlar kullansa da esas itibarıyla bazı fiziksel önermelere dayanmaktadır.⁴¹

³⁸ *Tefsîr*, s. 1632: 5-12. Ayrıca bkz. Wolfson, “Averroes’ Lost-Treatise on the Prime Mover,” ss. 700-701; Catarina Belo, *Chance and Determinism in Avicenna and Averroes* (Leiden: Brill, 2007), ss. 179-184.

³⁹ *Tefsîr*, s. 1632:5-7.

⁴⁰ Bu konuda bir önceki bölüme bakılabilir. Ayrıca bkz. Yalın, “İbn Rüşd ve Metafizik,” ss. 624-625.

⁴¹ Wolfson, “Averroes’ Lost-Treatise on the Prime Mover,” s. 697. Diğer taraftan İbn Ruşd, İbn Sînâ’nın söz konusu delilini sıkça kelâmcıların bu konudaki akıl yürütmelerine benzetmektedir; bkz. *Cevâmî*, s. 4; Wolfson, “Averroes’ Lost-Treatise on the Prime Mover,” ss. 698-699.

A. 2. Semâvî Cisimler

Burada İbn Ruşd düşüncesindeki kozmoloji ile ilgili fikirlerini bütün detaylarıyla ele almak durumunda değiliz. Burada yapmaya çalışacağımız şey, İbn Ruşd'de teolojinin merkezî meselelerini teşkil eden ayrık akıllar ve İlk İlke hakkındaki değerlendirmelerimiz için bir temel oluşturmak ve ilahi varlıklar olarak değerlendirilen soyut semâvî ilkelerin duyulur semâvî varlıklarla olan ilişkilerini ortaya çıkarmak için bir altyapı sunmak olacaktır. Bu doğrultuda, genel hatları itibariyle İbn Ruşd astronomisinin bir resmini takdim etmek yeterli olacaktır. İbn Ruşd düşüncesinde astronomi ilmi, değişen olmaları bakımından duyulur semâvî cisimleri incelediğinden fizik ilminin bir alt dalı olarak görülmektedir.

Daha önceki bölümde de ifade edildiği üzere, İbn Ruşd, büyük ölçüde Aristoteles'i takip ederek, varlıkların (veya cevherlerin) temelde üç sınıfta toplanabileceğini belirtmektedir. Cevherler öncelikle duyulur ve soyut (*mahsûs ve ğayr mahsûs*) olarak ikiye ayrılırken, duyulur cevherler de oluş ve bozuluşa tabi olan ve oluş ve bozuluşa tabi olmayan ezeli cevherler (*cevher sermedî*) olarak bir daha ayrılmaktadır. Buna göre, cevherler (i) oluş ve bozuluşa tabi olan duyulur cevherler, (ii) oluş ve bozuluşa tabi olmayan duyulur cevherler ve (iii) oluş ve bozuluşa tabi olmayan soyut cevherler olarak üç sınıftır.⁴² Başka bir açıdan da cevherleri ezeli olan ve ezeli olmayan olarak ikiye ayırmak mümkündür.⁴³ *Tefsîr*'in başka bir yerinde ise İbn Ruşd şu ilgi çekici değerlendirmeye yer vermektedir:

“... şeyler arasında tür itibariyle kalıcı olanlar (*bâkiyye bi'nev'*) ve sayı itibariyle kalıcı olanlar (*bâkiyye bi'l-'aded*) bulunmaktadır. [Sayı itibariyle kalıcı olanlar] tür itibariyle kalıcı olanların sebebidir.”⁴⁴

Bu alıntının ilk cümlesinin dile getirdiği varlıklar ayrımı, ayaltı ve ayüstü âlemler arasındaki ayırma delalet ettiği açıkça anlaşılmaktadır. Buna göre, ‘tür itibariyle kalıcı olanlar’ ifadesi ayaltı âlemdeki bireylerin oluş ve bozuluşa tabi varlıklar olmakla birlikte türlerinin devamlılık arz ettiğini vurgulamaktadır. ‘Sayı itibariyle kalıcı olanlar’ ifadesi ise –ilerideki sayfalarda üstünde durulacağı üzere- ayüstü âlemde oluş ve bozuluş söz konusu olmadığından, semâvî ilkelerin ezeli-ebedî olarak baki olduklarına delalet etmektedir. Buna göre, iki varlık sınıfı da ezeli olmakla birlikte, ezellilikleri farklı tarzlarda vuku bulmaktadır. Alıntının ikinci cümlesinde İbn Ruşd’ün dile getirdiği ve önceki bölümde oluş meselesi ekseninde oradaki bağlama uygun olarak

⁴² *Tefsîr*, s. 1420:2-5.

⁴³ *Tefsîr*, s. 1558:9-10.

⁴⁴ *Tefsîr*, ss. 1577:14-1578:1.

ele aldığımız bu iki varlık grubu veya âlem arasındaki sebeplilik ilişkisi ise bu başlık altındaki tartışmalarda daha açık bir şekilde ortaya çıkacaktır. Bununla beraber, İbn Ruşd'ün burada ayüstü âlemin ayaltı âlemdeki varlıkların *bekâsının* sebebi olduğunu vurgulamaktadır. Bu husus ilerleyen sayfalarda, ayüstü âlemdeki ezeli hareketin ayaltı âlem üzerindeki etkisi çerçevesinde daha anlaşılır olacaktır.⁴⁵

İki âlem arasındaki ilişkiyi şimdilik bir tarafa bırakarak İbn Ruşd'ün kendi teolojisi bakımından nasıl bir kozmolojik sistem öngördüğüne bakalım. İbn Ruşd'e göre, metafizikte ayüstü âlemdeki muharrik ilkelerin varlığı fizik ilminden alındığı gibi, bu ilkelerin muharrik oldukları cisimlerin sayısı ve hareketlerinin sayısı da astronomiden (*'ilmu'l-hey'e*) alınmaktadır.⁴⁶ Astronomi âlimlerinin sayısını tespit etmeye çalıştıkları yıldız/gezegen hareketlerinin gözle görülür bir şekilde (*el-mudrek bi'l-hiss*) bir çokluk içinde olduğu gözlemlenmektedir.⁴⁷ Bu hareketlerden bazıları bir insan ömrünün içinde gözlemlenebilirken, diğer bazıları da çok daha uzun zaman aralıklarında gözlemlenebilmektedir. Yine diğer bazı semâvî hareketler ancak astronomların kullandığı özel aletler aracılığıyla tespit edilebilmektedir.⁴⁸ Bununla beraber, astronomlar veya farklı astronomi ekolleri arasında semâvî hareketlerin ve onların muharriklerinin kesin sayısı noktasında birçok farklı görüş ileri sürülmüştür.⁴⁹ Bu noktada İbn Ruşd, Aristoteles'e benzer bir şekilde, semâvî hareketlerin tam sayısı hakkında tam ve kesin bir bilgiye sahip olunmaması ayüstü âlemdeki hayatın açıklanmasında birincil derecede önemli olmadığını vurgulamaktadır.⁵⁰ Bununla birlikte, İbn Ruşd Aristoteles'in başta Kallipus ve Eudoksus'un astronomik sistemlerine dayalı olarak geliştirdiği ve semâvî hareketlerin/muharriklerin sayısını elli beş veya kırk yedi olarak tespit eden açıklamalarını uzun uzadıya değerlendirmektedir. Kısacası İbn Ruşd, semâvî cisimlerin hareketlerinin her birinin özel muharriki olduğunu kabul etmekle birlikte, söz konusu hareketlerin belli bir sayıda olmasını, daha az veya daha

⁴⁵ Daha önce de belirtildiği gibi, bu iki âlem arasındaki etkileşim ve ilişkinin gerçek tabiatı üzerinde Aristoteles'in söyledikleri hem az hem de oldukça müphem olduğundan Aristotelesçi şerh geleneği mensupları bu mesele etrafından oldukça farklı doktrinler geliştirebilmiştir. İbn Ruşd iki âlem arasındaki sebeplilik durumunu burada 'kalcılık' çerçevesinde dile getirmekle birlikte, *Tefsîr*'in başka bir yerinde semâvî cisimlerin ayaltı âlemdeki varlıkların tamamının 'ilke'si olduğunu vurgulamaktadır (bkz. *Tefsîr*, s. 1534:8-9). Ancak bu iki âlem arasındaki ilişki söz konusu olduğunda İbn Ruşd'ün *mebde*' terimiyle tam olarak nasıl bir ilişki ifade etmek istediğini kestirmek kolay değildir. Önceki bölümün ilgili başlığı altında, İbn Ruşd'ün –özellikle geç dönem yazdıkları itibarıyla- bu iki âlem arasında gerçek anlamda bir fail sebepliliğin geçerli olamayacağını vurguladığını belirtmiştik. Umulur ki bu bölümde, İbn Ruşd'de bu iki âlem arasındaki ilişkinin tabiatı daha açık bir şekilde ortaya çıkacaktır.

⁴⁶ *Tefsîr*, ss. 1653:12-1654:6; *Cevâmi'*, ss. 116-117.

⁴⁷ *Tefsîr*, ss. 1654:16-1655:2.

⁴⁸ *Tefsîr*, s. 1655:3-8.

⁴⁹ *Tefsîr*, s. 1656:9-11.

⁵⁰ *Tefsîr*, ss. 1658:12-1659:1.

çok olmasını İlk İlke'yi de kapsayan semâvî hayatın tabiatının açıklanmasında pek etkili görmemektedir.⁵¹

“Muharrrik cevherlerin sayısının hareket eden semâvî cisimlerin sayısı ile aynı olması gerektiği açıkça anlaşıldığına göre ve hareketlerin sayısını elli beş veya kırk yedi olarak vaz ettiğimizde [Aristoteles] maddî olmayan muharrrik cevherlerin sayısıyla hareket eden duyulur cevherlerin sayısının en azından şimdilik bu şekilde [elli beş veya kırk yedi] düşünülmesi gerektiğini belirtmiştir. Bu konudaki gerçek ve kesin yargıları, bütün vakitlerini bu disipline [astronomi] harcayanlara bırakalım.”⁵²

İbn Ruşd bunun yanında kendisinin yaşadığı zamana kadar hemen hemen bütün astronomi âlimlerinin ittifak ettiği otuz sekiz hareketin varlığından bahsetmektedir. Bu otuz sekiz hareket Satürn (*Zuhâl*), Jüpiter (*el-Muşteri*) ve Mars (*el-Merîh*) gezegenlerin beşer hareketinden, Ay'ın beş, Merkür'ün (*'Utârit*) sekiz, Venüs'ün (*ez-Zuhr*) yedi, Güneş'in bir, sabit yıldızlar feleğinin bir ve İbn Ruşd'ün varlığını reddettiği Zodyak feleği olan dokuzuncu feleğin (*feleku'l-burûc*) bir hareketinden oluşmaktadır.⁵³ İbn Ruşd'e göre toplam sekiz felekten oluşan ayüstü âlemdeki hareketleri başlıca tikel ve tümel olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Semânın tümel/küllî hareketi en büyük felek olan ve diğer bütün felekleri içinde barındıran sabit yıldızlar feleğinin hareketidir. Tikel/cüzî hareketler ise her bir feleğin, sabit yıldızlar feleğinin hareketi olan tümel hareketin yanında, kendine özel hareketler anlamına gelmektedir. Yani tümel hareket bütün semânın tabii olduğu en büyük hareket iken, tikel hareketler feleklerin kendine has olan daha küçük hareketlerdir.⁵⁴ İbn Ruşd bu durumu daha iyi resmedebilmek için, ayüstü âlemdeki tümel hareketi bir canlının yer değiştirme hareketine, feleklerin tikel hareketlerini ise bu canlının tek tek organ hareketlerine benzetmektedir. Buna bağlı olarak, her bir tikel hareketin özel muharrriki olduğu gibi, bir bütün olarak semânın tümel hareketinin de muharrriki vardır.⁵⁵ Daha sonra ortaya çıkacağı üzere, İbn Ruşd teolojisinde bu muharrrik âlemin İlk İlke'si konumundaki İlk Muharrrik'tir.

⁵¹ *Tefsîr*, ss. 1676:10-1677:6, 1679:2-3. Kallipus ve Eudoksus'un teorilerinin İbn Ruşd tarafından değerlendirilmesi için bkz. *Tefsîr*, ss. 1655:3-1657:9, 1659:1-1665:3, 1666:2-1668:8, 1671:2-1677:6.

⁵² *Tefsîr*, s. 1679:2-8. Feleklerin çoklu hareketleri için ayrıca bkz. *Cevâmî*', ss. 136-138.

⁵³ *Cevâmî*', ss. 117-118. Ayrıca bkz. Arnzen, *Averroes on Aristotle's 'Metaphysics'*, s. 309 (dn.570).

⁵⁴ *Cevâmî*', s. 116. Ayrıca bkz. *Tefsîr*, s. 1587:3-9. İbn Ruşd düşüncesinde gezegen/yıldızların hareketleri hakkında daha geniş açıklamalar için bkz. Francis J. Carmody, "The Planetary Theory of Ibn Rushd," *Osiris* 10 (1952), ss. 562-574. Ayrıca bkz. Gerhard Endress, "Averroes' *De Caelo*: Ibn Rushd's Cosmology in His Commentaries on Aristotle's *On the Heavens*," *Arabic Sciences and Philosophy* 5 (1995), ss. 9-49.

⁵⁵ *Cevâmî*', ss. 119-120; *Tefsîr*, s. 1645:1-11. Hareket ve muharrrik sayılarının eşit olması hakkındaki açıklamalar için bkz. *Tefsîr*, ss. 1645:13-16, 1680:9-1683:2. Aynı şekilde en büyük cismin (bir bütün olarak semânın) hareketi ezeli olduğundan tek tek feleklerin tikel hareketleri de ezeli olmak zorundadır; bkz. *Cevâmî*', s. 116.

İbn Ruşd'e göre fizik ilminin varlıkları değişim bakımından ya da değişken olmaları bakımından incelediğini daha önce belirtmiştik. Yine daha önce de ifade edildiği gibi, Aristotelesçi bir tarzda değişimin dört farklı türünden bahsedilebilmektedir: (i) Mutlak oluş ve mutlak bozuluş anlamına gelen cevherde değişim, (ii) Dönüşüm (*el-istihâle*) olarak adlandırılan ve edilgen nitelikte (*el-keyfiyyetu'l-infi'âliyye*) gerçekleşen niteliksel değişim, (iii) artma ve eksilme şeklinde cereyan eden niceliksel değişim ve (iv) yer değiştirme suretiyle gerçekleşen mekânsal değişim. Genel olarak değişim ise değişimin sâbit konusu olarak maddenin ilgili değişimin özel zıtlarından birisini kabul etmesi şeklinde açıklanmaktadır. Örneğin, cevherde değişimin zıtları sûret ve yokluk (*'adem*, sûretin yokluğu), niteliksel değişimin zıtlarından bazıları sıcaklık-soğukluk (dokunma duygusu), beyazlık-siyahlık (görme duygusu) vb. şeyler iken, niceliksel değişimin zıtları artma ve eksilme vb. durumlardır.⁵⁶ Mekânsal değişimin zıtları olmamakla birlikte, doğrusal hareketle hareket eden cisimler için durgunluk (*es-sukûn*) tabi bir şey iken, hareket onlar için araz gibidir (*bi-darb mine'l-'arad*).⁵⁷ İbn Ruşd'ün düşüncesinde ezelf varlıklar olarak kabul edilen semâvî cisimlerin yukarıda sayılan ilk üç değişim türüne maruz kalmadığı açık bir şeydir. Bununla birlikte, ezelf varlıkların mekânda doğrusal bir şekilde ezelf olarak hareket hâlinde olması da düşünülemez olduğundan, onların duyusal verilere uygun olarak, ezelf olarak dairesel hareket içinde oldukları sabittir. Başka bir ifade ile, ezelf olarak devam eden bir hareket ancak dairesel biçimde tasavvur edilebilir. Buna uygun olarak, İbn Ruşd için dört farklı değişim türü arasında mekânsal hareket öncel iken, mekânsal hareketler içinde dairesel hareket önceldir.⁵⁸ Diğer taraftan, İbn Ruşd'e göre değişim türlerinden sadece mekânsal harekete tabi olan varlıklar (semâvî cisimler), bütün değişimlere maruz kalan varlıklar (ayaltı âlemi) ile hiçbir değişime tabi olmayan İlk İlke arasında bir aracı konumdadır:

“İlk hareketlinin [İlk Semâ] hareketi olan mekânda hareket, onun cevher bakımından farklı hallerde bulunmadan, mekân bakımından farklı hallerde bulunabileceği [anlamındadır]. Yani cevherde değişmeyen ancak mekân değiştiren ezelf bir şeyin var olması mümkün olabilir (*kad yumkin en yüced şey' ezelf ğayr muteğayyir fi cevherihî ve huve muteğayyir fi'l-mekân*). [Bu bakımdan] bu şey, onun muharriki olan ve kendisinde asla değişim bulunmayan İlk ile cevher bakımından farklı hallerde bulunabilen değişken [şeyler] arasında bir aracı gibidir (*ve huve ke'l-mutevessit beyne'l-evvel ellezî leyse fihi tağayyur aslâ ve huve'l-muharrrik li-hâza'l-muteharrrik ve beyne'l-muteğayyirât elletî tahtelif fi*

⁵⁶ *Tefsîr*, ss. 1437:4-1438:14.

⁵⁷ *Cevâmî'*, s. 113; *Tefsîr*, s. 1609:7-11.

⁵⁸ *Tefsîr*, ss. 1610:14-1611:1.

cevâhiriâ). ...[Buna göre] İlk hareketliyi hareket ettiren ve mutlak fiil (*fi'l mahd*) olması ve kendisinde hiçbir şekilde kuvve bulunmaması bakımından hareket etmeyen İlk'in, bulunduğu halden başka bir halde bulunması mümkün değildir (*leyse yumkin en yekûn bi-hâl ğayri'l-hâle elletî huve 'aleyhâ*).”⁵⁹

İbn Ruşd'e göre, ayaltı âlemde mekânda yer değiştiren varlıklar diğer değişim türlerine de maruz kalırken, ayüstü âlemde mekânda yer değiştiren semâvî cisimler ise sadece mekânsal değişime maruz kalmaktadır. Bunun böyle olması, mekânsal değişime maruz kalan farklı âlemin varlıklarının farklı maddelere sahip olmalarındandır. Başka bir ifade ile, varlıkların maddelerinin tabiatı maruz kaldıkları değişim türüne bağlı olarak değişiklik göstermektedir. Buna göre, ayaltı âlemde oluşan şeylerin (*el-mutekevvînât*) maddesi bilkuvve durumunda iken, yer değiştiren şeylerin maddesi bilfiil durumundadır. Yer değiştiren şeyler arasında ise oluş ve bozuluşa tabi olanlarla olmayan varlıkların aynı maddeye sahip olduğu söylenemez. Yani ezeli ve oluş ve bozuluşa tabi olmayan şeylerden yer değiştirenler bir maddeye sahip olmakla birlikte, bu madde oluş ve bozuluşa tabi olan ve yer değiştiren şeylerin maddesi ile aynı değildir. Bu nedenle semâvî cismin diğer cisimler gibi bölünme kabul eden bir kuvveye sahip olmadığı (*leyse fihi kuvve munkasime bi-inkisâmi'l-cism*), yani bir maddî sûrete (*sûra heyûlâniyye*) sahip olmadığı ortaya çıkmaktadır. Aksi takdirde eğer semâvî cisimde de bilkuvve durumundaki maddenin bulunduğu farz edilirse, onun da bilkuvve bozuluşa tabi olduğu gerekli olmaktadır. Kısacası semâvî cisimlerin maddesi hiçbir şekilde kuvve barındırmayan bilfiil durumundaki cisimden ibarettir.⁶⁰ İbn Ruşd iki madde türü arasındaki nispeti şu sözlerle ortaya koymaktadır:

“Semâvî cisimlerin maddesi ve oluş ve bozuluşa tabi olan şeylerin maddesi, biri bilfiil diğeri bilkuvve olarak madde olmak üzere eşadlılık üzere (bi-iştirâki'l-ism) [kullanılmaktadır]. Yani semâvî cisimlerin maddesi cisim iken, oluş ve bozuluşa tabi olan şeylerin maddesi ilk maddedir.”⁶¹

Buna göre, ayaltı âlemdeki şeylerin maddesi onlardaki bilkuvveliği ifade eden unsur olarak maruz kaldıkları cevhersel değişimin konusunu oluştururken, cevhersel değişimin ve bu anlamdaki bilkuvveliğin olmadığı ayüstü âlemdeki cisimlerin maddesi tamamen farklı bir tabiata sahiptir. İbn Ruşd'e göre, semâvî cisimlerin bu özel madde türüne sahip olması, aynı zamanda onların hem cisim olup hem de ezeli birer varlık

⁵⁹ *Tefsîr*, s. 1610:3-12.

⁶⁰ *Tefsîr*, s. 1447:4-15. Bu konuda daha ayrıntılı açıklamalar için bkz. Yalın, “İbn Rüşd ve Metafizik,” s. 623.

⁶¹ *Tefsîr*, s. 1726:6-9. Semâvî cismin oluş ve bozuluşa tabi olmaması hakkında bazı ilave açıklamalar için bkz. İbn Ruşd, *Telhîsu's-Semâ' ve'l-'Âlem*, tah. C. el-'Alevî (Fez: Câmî' Sîdî Muhammed bin 'Abdullah, 1984), s. 181.

olmalarının imkânını da açıklamaktadır. Bu noktada İbn Ruşd, John Filiponos'un ileri sürdüğü, bir şeyin hem cisim hem ezeli-ebedi olamayacağı şeklindeki itirazını dile getirip şu şekilde değerlendirmektedir.⁶²

“Biz deriz ki [Filiponos'un] her cismin sınırlı bir kuvveye (*el-kuvve*) sahip olduğu [şeklindeki] sözü doğrudur; ancak '*kuvve*'nin birçok anlamda kullanıldığı da bir gerçektir. Örneğin, [bu anlamlardan] bazıları cevherde kuvve [bilkuvve oluş ve bozuluşa tabi olma], dönüşümde kuvve (*kuvve fi'l-istihâle*) [niteliksel ve niceliksel değişim] ve mekanda kuvve [bilkuvve yer değiştirme] gibi kuvvelerdir. Semâvî cisimler için bu kuvvelerden sadece mekânda kuvvenin söz konusu olduğu daha önce açığa çıkmıştır. Buna göre, eğer '*kuvve*'den sadece mekânda kuvve anlaşılırsa o zaman bu öncül –yani her cismin sınırlı bir kuvveye sahip olduğu şeklindeki sözümüz- bütün cisimler için geçerlidir (*'âmme fi kulli cism*). Bundan dolayı, cisimdeki her kuvvenin sınırlı olduğu şeklindeki sözümüz cisimde bulunabilen bütün kuvveler için geçerli olduğu gibi, kuvvelerden herhangi birisinin bulunduğu her cisimdeki kuvvenin sınırlı olduğu şeklindeki sözümüz de doğru bir sözdür. Ancak buradan her cisimde kuvvelerden her birinin bulunduğu sonucu ilzam etmemektedir.”⁶³

Buradan anlaşıldığı üzere, bir cisimde sınırsız bir kuvvenin bulunması, cismin kendisi sınırsız olamayacağı için mümkün değildir. Sınırlı bir cisimde sınırsız bir kuvvenin bulunması da aynı şekilde tasavvur edilebilir bir şey değildir; çünkü cismin bölünmesi ile ondaki kuvvenin de bölünmesi icap ettiğinden sınırlı olanın bölünmesi ile bölünebilen şeyin kendisi de sınırsız olamaz.⁶⁴ Bu durumu açıklığa kavuşturmak için İbn Ruşd şöyle bir değerlendirme daha yapmaktadır:

“Semâvî cisme gelince, onda mekânda kuvvenin dışında herhangi bir kuvve bulunmamaktadır. [Semâvî cisimde bulunan] bu ezeli hareketin, sayesinde gerçekleştiği kuvve onda [semâvî cisimde] bulunuyor olsaydı, onun [bu kuvvenin] zorunlu olarak sınırlı veya sınırsız olması gerekecekti. Eğer onda sınırsız olarak bulunuyorsa onun hareketinin 'şimdi'de [veya ezeli-ebedi olarak] bulunması lazım gelmektedir. Diğer taraftan, eğer [semâvî cisimde bu kuvve] sınırlı olsaydı, o zaman onun [bir vakitte] durması mümkün olurdu. Ancak onun durmadığı açığa çıktığına göre, [bu cismin] kendisinde bulunan bir kuvve ile hareket etmediği, aksine onun, hiçbir konuda bulunmayan bir kuvve ile hareket ettiği (*fe-huve yeteharrik bi-kuvve lâ fi mevdû' aslâ*) [anlaşılmaktadır].”⁶⁵

⁶² İbn Ruşd'un aktardığı şekliyle Filoponos'un itirazı şu şekildedir: “Her cisim sınırlı bir güce (*el-kuvve*) sahip ise ve bir cisim olan semâ da sınırlı bir güce sahip ise o zaman her sınırlı [şeyin] zorunlu olarak bozuluşa uğradığı [ilkesi uyarınca] semânın da bozuluşa tabi olması gerekmektedir. Eğer onun [semânın] bozuluşa uğramazlığını (*'ademu'l-fesâd*) ezeli ve ayırık bir kuvveden elde ettiği iddia edilirse o zaman ezeli olup bozuluşa uğraması mümkün olan bir şeyin varlığı ilzam etmektedir (*lezime en yüced şey' mumkinu'l-fesâd ve huve ezeli*).” Bkz. *Tefsîr*, s. 1628:10-14.

⁶³ *Tefsîr*, s. 1629:1-9.

⁶⁴ *Tefsîr*, ss. 1627:15-1628:9.

⁶⁵ *Tefsîr*, s. 1629:10-15.

Kısacası İbn Ruşd için, bir bütün olarak semâ semâvî bir cisim olarak ele alındığında, her kadar ayaltı âlemdeki varlıklardan farklı bir maddeye sahip olsa da cisim olması bakımından sınırlıdır. Buna uygun olarak, hareket kuvvesinin kendisinde bulunduğu varsayılırsa hareketinin ezeli olamayacağı açıktır. Bu nedenle İbn Ruşd burada –daha sonraki başlıklar altında açıkça ortaya konulacağı üzere- semâvî cisimlerin bir konuda bulunmayan başka bir şeyden dolayı, yani kendine has ayrık aklından dolayı ezeli harekette bulunabildiğini belirtmektedir. Başka bir ifade ile, eğer maddede bulunan her kuvve sınırlı ise ve sınırsız bir fiil sınırlı bir kuvveden kaynaklanmıyor ise o zaman sınırsız hareketin muharriki maddede bulunmayan bir şey olmak durumundadır.⁶⁶ Diğer taraftan, devamlı ve sonsuz olan her fiilin ancak fiili sonsuz olan ve yaptığı fiilden dolayı değişmeyen bir kuvveden kaynaklanabileceği teslim edilmelidir.⁶⁷ Aksi takdirde, cisimde bulunup onu mekânda hareket ettiren her kuvve değişime maruz kaldığından onun fiilinin de sürekli olması söz konusu olmaz.⁶⁸ Bu meseleyi toparlamak adına İbn Ruşd şöyle bir değerlendirmeye yer vermektedir:

“Hal böyle olunca, cisimlerde bulunan muharrik kuvveler (*el-kuva'l-muharrike elletî fi'l-cism*) iki şekildedir: (i) Oluş ve bozuluşa tabi olan cisimlerdeki kuvveler ki onların kendileri ve konuları değişime uğradığından ezeli olarak hareket vermeleri mümkün değildir. Bu nedenle bu tür kuvvelere kaçınılmaz olarak yorgunluk (*kelâl*) ilişmektedir. (ii) Ezeli cisimlerin muharrik kuvveleri ki onların sürekli olarak hareket vermeleri veya [sürekli olarak] hareket vermemeleri mümkündür. (iia) Eğer ezeli [sürekli] olarak hareket vermiyor iseler o zaman onların hareketleriyle yöneldikleri şeye, yani İlk Muharrik'e değişim türlerinden bir değişim türünün iliştiğini varsaymak durumundayız. (iib) Eğer ezeli olarak hareket veriyor iseler o zaman hareketleriyle yöneldikleri şey, değişim türlerinden hiçbirisine tabi değildir demektir. Bu onun [aynı zamanda] aslında cisim olmadığı anlamına gelmektedir. [Sonuç olarak] ezeli olarak hareketli olan bir şey varsa onun kendisinde bulunan bir kuvve ile hareket etmekle birlikte [bu kuvvenin] hiçbir değişim türünün ilişmediği bir muharrikten dolayı [hareketli olması] icap etmektedir. Bu özelliğe sahip olan şey ise zorunlu olarak maddede bulunmamaktadır.”⁶⁹

İbn Ruşd bu değerlendirmesinde bundan sonraki başlık altında ayrıntılı olarak ele alınacak olan ve semâvî cisimlerin ezeli hareketlerini semâvî nefisler ve semâvî akılların ortak fiiliyle gerçekleştiğini ortaya koyan sonuçlara göndermede bulunmaktadır. Orada görüleceği üzere, semâvî nefisler cisimde bulunan ve kendine has ayrık aklı arzulayan unsurlar olarak kendi cismini hareket ettirirken, semâvî akıllar

⁶⁶ *Tefsîr*, s. 1634:7-10. Ayrıca bkz. İbn Ruşd, *Telhîsu's-Semâ' ve'l-Âlem*, ss. 199-200.

⁶⁷ *Tefsîr*, s. 1637:6-8.

⁶⁸ *Tefsîr*, s. 1637:8-10.

⁶⁹ *Tefsîr*, ss. 1637:11-1638:6.

cisimlerinden ayrı olarak ve hareketin gaye sebebi olarak semâvî cismin hareketinin ezeli olmasını mümkün kılmaktadır. Bu nedenle İbn Ruşd, semâvî cismin hareketinin sürekliliğini kendi içindeki muharrikten (semâvî nefis) dolayı değil, maddede bulunmayan ve kendisinde hiçbir şekilde kuvve bulunmayan kendi dışındaki muharrikten (ayrık akıl) dolayı olduğunu belirtmektedir.⁷⁰

Diğer taraftan, bir bütün olarak semânın gerçekleştiği tümel hareket onun altında bulunan semâvî feleklerin hareketlerinin sürekliliğinin nedeni olduğu gibi, ayaltı âlemdeki türlerin sürekliliğinin de nedenidir. Daha önce de dile getirildiği gibi, sürekli ve aynı olarak tek bir fiili ifade eden hareket şekli sadece dairesel hareket şeklindedir. Bu hareketi gerçekleştirenin (*fâ'iluhû*) de tek olup tek bir hareketle hareket etmesi gerekmektedir. Semânın tümel hareketi olan günlük hareketi (*el-hareketu'l-yevmiyye*) ile İlk Felek (sabit yıldızlar feleği) ve bu hareketin muharrikinin hali bu şekildedir. Bu tek fiil, farklı ve değişken şeylerdeki değişimin kesintisizliğinin ve kalıcılığının sebebidir (*huve sebeb ittisâli't-tağyîr ve bekâ'ihî fi'l-eşyâ'i'l-muteğayyira el-muhtelife*). Yani bu fiil, değişimin sürekli olmasının sebebi olduğu gibi, bütün herşeyin sürekli olarak birlikte bulunmasının da sebebidir.⁷¹ Bu doğrultuda sürekli ve dönüşsel olan (*dâ'imeyn ve câriyân bi'd-devr*) oluş ve bozuluş gibi iki karşıt fiil (*fi'lân mutedâddân*) bulunduğu göre, o zaman bu iki karşıt fiili yapan ve dairesel harekete sahip olan cismin mekânda iki veya daha fazla karşıt hareketi (*hareketeyn mutekâbileteyn fi'l-mekân ev ekser min hareketeyn*) bulunması gerekmektedir. İşte bu karşıt fiiller elips feleklere sahip olan ve yeryüzüne yaklaşip uzaklaşan gezegenlerde mevcuttur. Güneş ise bu anlamda gezegenler/yıldızlar arasında en etkili olandır.⁷²

Bu ikisinin, yani İlk Semâ ve diğer gezegenlerin fiili birlikte ele alındığında ise, dairesel ve tek bir harekete sahip olan cismin (İlk Semâ) zâtı itibariyle ve öncelikli olarak kesintisizliği ve sürekliliği (*el-ittisâl ve'l-devâm*) meydana getirdiği (*en yef'al*) ve başkası itibariyle ve ikincil olarak oluş ve bozuluşu gerçekleştirdiği zorunlu olarak ortaya çıkmaktadır. Buna göre, süreklilik İlk Semâ'nın fiili aracılığıyla vaki olurken, fiilde çeşitlilik başkası dolayısıyla (diğer gezegenlerin hareketleriyle) vuku bulmaktadır.⁷³

⁷⁰ *Tefsîr*, s. 1633:5-10.

⁷¹ *Tefsîr*, ss. 1582:7-1583:5.

⁷² *Tefsîr*, s. 1583:8-14. İbn Ruşd, güneşin oluş ve bozuluş üzerindeki bu etkinliğinden dolayı antik filozoflar tarafından '*rabbu'l-hayât*' olarak isimlendirildiğini vurgulamaktadır.

⁷³ *Tefsîr*, s. 1584:1-8.

“...bundan dolayı İlk [Semâ] fiil bakımından daha kâmil ve daha iyidir (*ekmel fi'len ve ecved*). Çünkü İlk [Semâ] fiillerin çeşitliliğini sürekli ve kesintisiz hale getirmektedir (*li-enne'l-evvel huve'llezî sayyera el-muhtelifel-ef'âl dâ'imen ve muttasilen*). İlk'ten sonra gelenler ise İlk'in sağladığı süreklilik üzere (*'ale'd-devâm bi'l-illeti'l-ûlâ*) bulunan çeşitli fiillerin illetleridir (*hiye illetu'l-ef'âli'l-muhtelifel*). ...birçok fiili olan illetin ise başka bir illete ihtiyacı vardır (*ve-emme'l-ille elletî yekûn fi'luhâ muhtelifen fe-yahtâc ilâ ille uhrâ*).” Bu ilk ve ikincinin toplamı (*mecmû'u'l-evvel ve's-sânî*) ise fiillerin aynı zamanda sürekli ve çeşitli olmasının sebebidir (*en tekûne'l-ef'âl dâ'imen ve en tekûn ef'âl şettâ*); sürekli olmaları İlk'ten dolayı (*min kibeli'l-evvel*) iken, çeşitli olmaları İlk'ten sonra gelenden dolayıdır (*min kibeli'l-kavl*). ...söylem bazında hareketler için vaz ettiğimiz bu ilkeler (*ve'l-mebâdî elletî veda'nâ li-l-harekât min kibeli'l-kavl*) duyu verileriyle de örtüşmektedir (*hiye muvâfika limâ yazhar bi'l-hiss*).⁷⁴

İbn Ruşd burada oldukça sarih bir şekilde, ayüstü ve ayaltı âlemleri arasındaki ilişkiyi ortaya koymaktadır. Sabit yıldızlar feleği veya İlk Semâ'nın hareketi hem ayüstü âlemdeki hareketin (sadece mekânsal hareket) hem de ayaltı âlemdeki bütün hareket/değişimlerin sürekliliğinin ve kesintisizliğinin illeti olarak vaz edilmektedir. Ayaltı âlemdeki fiillerin çeşitliliği ve karşıt fiillerin vuku bulması diğer feleklerde bulunan gezegenlerin veya yıldızların eliptik yörüngeleri ile açıklanmaktadır:

“Oluşan ve bozulan şeylerin varlığı herhangi bir zamanda ne kesintiye uğrar ne de nihayete erer; çünkü hiçbir zaman durmayan tek bir harekete sahip olan bir cisim vardır (*li-enne hâhunâ cismen yeteharrik hareketen lâ teskun fî vakt mine'l-evkât*).”⁷⁵

⁷⁴ *Tefsîr*, ss. 1585:3-1586:3. Buradaki son cümleyi İbn Ruşd başka bir yerde daha da açık hale getirmektedir: “Bütün bu söylediklerimizin [doğruluğu] sadece söylem itibariyle açık olan şeyler olmayıp duyular itibariyle de öyledir. Açıkça ortaya çıktığı gibi, [semâda] bu nitelikte bir hareket mevcuttur; yani [bu hareketin] nihayete erdiği ne önceden duyuldu ne de [bundan sonra] duyulacaktır. [Söz konusu dairesel hareket] dönüşsel bir şekilde gerçekleşmektedir (*innehâ teteharrik devran*) ve diğer bütün hareketler ona yükselmektedir (*ve-enne sâ'ira'l-harekât tertekî ileyhâ*).” Bkz. *Tefsîr*, s. 1587:3-6.

⁷⁵ *Tefsîr*, ss. 1586:13-1587:2. İbn Ruşd yine başka bir yerde şu değerlendirmeyi yapmaktadır: “Eğer âlem oluş ve bozuluşun vuku bulmadığı sadece ayüstü âlemden ibaret olsaydı o zaman bütün gerçekliğin sürekli olarak tek bir fiil yapan sâbit ve ezeli tek bir şeyle (İlk Semâ) açıklanması mümkün olurdu. Ancak ayaltı âlemdeki oluş ve bozuluşun varlığı sâbit olduğuna göre, bu karşıt fiilleri açıklayabilmek için birçok fiil yapabilen başka bir şeyin varlığını (*en yekûn şey' âhar*) vaz etmek durumundayız.” Bkz. *Tefsîr*, ss. 1580:10-1581:2. Yine başka bir yerde İbn Ruşd, Afrodisiyas'a göndermede bulunarak bu meseleyi toparlayıcı şu değerlendirmeye yer vermektedir: “Eğer bir sürekli oluş (*kevn dâ'im*) söz konusu ise o zaman zorunlu olarak sürekli 'oluşturan' (*yukevvin*) bir şeyin, yani dairesel harekete sahip bir cismin (*el-cismu'l-muteharrik alâ istidâra*) var olması gerekmektedir. Ne var ki sürekli oluş veya sürekli bozuluşun olması, maddenin sınırlı olmasından dolayı mümkün değildir. Bu nedenle, sürekli *mukevvin*'in yanında bir sürekli *muvsid*'in de bulunması ya da her iki yönde etkili olan tek bir şeyin bulunması icap etmektedir. Kısacası (i) tek bir fiil yaparak sürekli fiilin sebebi olan ezeli ve bir olanın yanında, (ii) sürekli olarak birçok *mev'ûl*'u bulunacak şekilde birçok fiil yapan ezeli başka bir şeyin de bulunması icap etmektedir. İlk Semâ'nın günlük hareketindeki durumu bunun (i) gibidir; tek ve sürekli bir fiil yaptığından fiilin sürekliliği (*devâmu'l-fi'l*) ondan kaynaklanmaktadır. Sürekli olarak birçok fiil yapan şeylere (ii) gelince, onlar eliptik feleklerde deveren eden şeylerdir ki (*fe-hiye elletî tedûr fi'l-eflâki'l-mâ'ile*) onların etkinliği bakımından en büyüğü (*a'zamuhâ fi'len*) güneştir. [Güneş] senelik hareketinde şeylere yakınlığı ve uzaklığı ile zıtları birlikte gerçekleştirmektedir (*tef'alu'l-mutedâdd ma'an*). Örneğin, [yeryüzünden]

Toparlamak gerekirse, İbn Ruşd'ün gözünde semâvî cisimler hareketleriyle ayaltı âleminde bulunan herşeyin varlığını desteklemekte (*mute'âdide 'alâ vucûd*) ve onu korumaktadır (*hafazahû*). Buna göre, semâvî hareketlerin her biri ayaltı âlemdeki hayat için önemli olup herhangi biri ortadan kalktığında ayaltı âlemi altüst olur. Bununla beraber, semâvî cisimler arasında Güneş'in etkinliği en belirgin olandır. Diğer taraftan, semâvî cisimlerin varlığı ayaltı âlemdeki şeylerden dolayı değildir (*leyse vucûduhâ min ecli'l-eşyâ' elletî hunâ*); semâvî cisimler hareketlerinde kendilerinden üstün olan tek bir gayeye yönelerek ayaltı âlemdeki şeylerin varlığının illeti olmaktadır.⁷⁶

B. Semâvî İlkeler

İbn Ruşd metafiziğinde ayüstü âlemindeki hayatın açıklanmasına devam etmeden önce, yine İbn Ruşd metafiziğinde önemli bir dönemeç teşkil eden, onun sudûr nazariyesiyle ilgili kanaatlerinin nasıl değiştiğini anlayabilmek için söz konusu nazariyenin büyük ölçüde kabul edildiği *Cevâmî*'e bir göz atmamız gerekmektedir. Böylece İbn Ruşd'ün metafizik ilminin en merkezî konularından biri olan, ayrık ilkelerin birbirine ve İlk İlke'ye karşı nispetlerini açıklamak daha kolay olacaktır.

B. 1. Cevâmî' ve Sudûr Teorisi

İbn Ruşd'ün ayüstü âlemdeki sebepliliğin açıklanması noktasında sudûr nazariyesiyle ilgili dönemden döneme değişen kanaatlere sahip olduğu günümüzde çoğu araştırmacı ve felsefe tarihçisi tarafından kabul edilen bir husustur. Gençlik çağında yazdığı *Cevâmî*'de İbn Ruşd sudûr teorisinin bir versiyonunu söz konusu sebepliliği açıklamak için kısa bir biçimde anlatmaktadır. Bu bölümün kalan kısmında ortaya çıkacağı gibi, İbn Ruşd daha sonra özellikle *Tefsîr*'de sudûr nazariyesine birtakım eleştiriler getirerek bu teorinin ayüstü âlemdeki sebepliliğin açıklanmasında uygun olamayacağını göstermektedir. *Cevâmî*'in teoloji ile ilgili dördüncü bölümünde sudûr teorisi şu şekilde özetlenmektedir:

“[Sudûrdaki] tertip durumu şöyledir: İlk İlke'den sabit yıldızlar feleğinin muharriki sâdır olmaktadır; sabit yıldızlar feleğinin muharrikinden ise bu feleğin sûreti ve [ondan sonra gelen] Satürn (*Zuhâl*) feleğinin muharriki

uzaklaştığı zaman varlıkların birçoğunun bozulmasına sebebiyet verirken, yakınlığında ise birçoğunun oluşmasına sebebiyet vermektedir.” Bkz. *Tefsîr*, s. 1579:1-13.

⁷⁶ *Cevâmî*, s. 127.

sâdır olmaktadır. Satürn feleğinin muharrikinden [Satürn] gezegenin nefsi ve Jüpiter (*el-Muṣṣerî*) feleğinin muharriki ve ayrıca Satürn feleğinin hareketine uygun gelen iki muharrikten biri sâdır olmaktadır. Aynı düzen üzere bu muharrikten bu gezegenin kalan üç muharriki sâdır olmaktadır. Sonra Jüpiter feleğinin muharrikinden de üç şey sâdır olmaktadır: (i) Mars (*el-Merîh*) feleğinin muharriki, (ii) onun feleğinin nefsi ve (iii) birinciden ikincinin, ikinciden üçüncünün ve üçüncüden dördüncünün çıkması düzeniyle onun [Mars feleğinin] hareketine uygun gelen diğer muharriklerin kendisinden sudûr ettiği üçüncü muharrik sâdır olmaktadır. [Feleklerin] tamamı için aynı durumun geçerli olduğu vehmedilmektedir. Ancak bu sıralama kesin bir tertibi temsil etmemekte olup [hali hazırdaki astronomi verilerine] daha uygun olması bakımındandır.”⁷⁷

Bu özet anlatımda birkaç husus özellikle öne çıkmaktadır. Öncelikle İbn Ruşd’ün buradaki sudûr anlayışına göre, ilk cümleden de anlaşıldığı gibi, sudûr fikrinin en önemli kalkış noktalarından biri olan ‘birden ancak bir çıkar’ ilkesi gözetilmektedir. Varlıktaki çokluk ise İlk İlke’den tek varlık olarak sudûr eden ve ilk muharrik olan, sabit yıldızlar feleğinin muharrikiyle başlatılmaktadır. Hemen göze çarpan bir diğer husus, İbn Ruşd’ün ayüstü âlemdeki tertibi kesin bir bilgi olarak değil, vehim (*tevehhum*) üzere ele alınması gerektiğini vurgulamasıdır. Buna uygun olarak İbn Ruşd hemen sonraki paragrafta bazı alternatif sıralamalar üzerinde durmaktadır. Onun bu bağlamda özellikle öne çıkardığı fikir, Güneş feleğinin sabit yıldızlar feleğinden sonra, Satürn feleğinden önce yerleştirilebildiği meselesidir.⁷⁸ İbn Ruşd’ün özellikle Güneş feleğinin hiyerarşide daha üstün bir yere sahip olması üstünde durması, kuşkusuz Güneş’in onun düşüncesinde ayaltı âlemdeki oluş ve bozuluş üzerinde diğer feleklerden daha etkili olmasından kaynaklanmaktadır.

Genel hatları itibariyle *Cevâmî*’de İbn Ruşd –her ne kadar bazı kenar notlarında görüşünü değiştirdiği gözükse de- sudûr teorisinin muhtevası bakımından el-Fârâbî ve İbn Sînâ’ya oldukça yakın durmaktadır. Bununla birlikte bazı önemli noktalarda İbn Ruşd’ün sudûr anlayışı farklılık göstermektedir. Daha önce de dile getirildiği gibi, İbn Ruşd’ün sudûr anlayışında bir dokuzuncu feleğin varlığı yadsınmaktadır. Zodyak (*feleku’l-burûc*) feleği olarak bilinen bu felek genelde yıldızsız/gezegensiz bir felek olarak düşünülmemekte ve bütün âlemi, merkezi (Dünya) etrafında günlük hareketle döndürdüğü öne sürülmektedir. İbn Ruşd’e göre, ayüstü âlemin günlük hareketi sabit yıldızlar feleğinin hareketiyle açıklanabildiğinden, onun üstünde yıldızsız bir feleğin varlığını varsaymak gereksizdir:

⁷⁷ *Cevâmî*, s. 139. *Cevâmî*’deki bu sudûr anlatımının bir değerlendirmesi için bkz. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect*, ss. 223-231; Yalın, “İbn Rüşd ve Metafizik,” ss. 629-630.

⁷⁸ *Cevâmî*, s. 139.

“Kısacası yıldızsız bir dokuzuncu feleğin varlığı bana göre uzak bir ihtimaldir; çünkü felek ancak yıldız olduğu zaman vardır (*min ecli'l-kevkeb*) ve yıldız onun parçalarının en üstünüdür (*huve eşref eczâ'ihî*).”⁷⁹

İbn Ruşd'ün sudûr teorisinin diğer bir ayırıcı özelliği –bundan sonraki başlık altında daha ayrıntılı ortaya konulacağı üzere- semâvî nefslerin duyu ve tahayyül sahibi olmayıp nefs kuvvelerinden sadece arzu (*eş-şehve*) ve aklî tasavvura (*et-tasavvuru'l-aklî*) sahip olduğu yönündeki düşüncesidir. Buna göre, İbn Ruşd için feleklerin nefsleri ve ayırık akılları bulunmaktadır. Başka bir ifade ile, nefsler arzu duyan unsurlar olarak feleğin hareketinin dolaysız illeti iken, ayırık akıllar (gaye illeti olarak) feleğin hareketinin dolaylı illetleridir. Feleğin nefsi ayırık aklın kemâlinin farkında olarak kendisi ve feleği için, kendisinin gaye sebebi durumundaki ayırık aklın kemâline ulaşma arzusu duymakta ve bu nedenle ezelfi olarak dairesel bir hareketle feleği döndürmektedir. Buna göre, her feleğin kendine özgü bir ayırık akli bulunmaktadır ki bu akıl onun arzu nesnesi olarak feleğin özel hareketinin sebebidir. Bütün bunlar bundan sonraki başlıkların ana temasını oluşturan konular arasındadır.

İbn Ruşd'ün sudûr teorisinin bir diğer ayırıcı özelliği, feleğin cisminin fail sebebinin hiçbir şekilde dile getirilmemesidir. Feleğin sûreti veya nefsi feleğin ayırık aklından sudûr ederken, semâvî cisimlerin sudûru hiçbir şekilde dikkate alınmamaktadır. Kısacası İbn Ruşd'ün bu sudûr anlayışına göre ayırık akıl kendi feleğinin sûretini ve böylece mahiyetini oluştururken feleğin fail illeti olarak ortaya konulsa da ayırık aklın semâvî cisim karşısındaki durumu açık değildir.⁸⁰

İbn Ruşd'ün sudûr anlayışının bu ayırıcı özelliklerini alt alta koyduğumuz zaman, onun *Cevâmî*'de bile yavaş yavaş sudûr fikrinden uzaklaşmaya başladığı iddia edilebilir.⁸¹ B. Kogan gibi bazı araştırmacılar, İbn Ruşd'ün ancak el-Ğazâlî'nin *Tehâfutu'l-Felâsife*'de dile getirdiği sudûr eleştirileri karşısında sudûr fikrinden kesin bir şekilde vaz geçtiğini savunmaktadır.⁸² İbn Ruşd'ün *Tehâfutu't-Tehâfut*'ta sudûr ekseninde genelde el-Ğazâlî'nin tarafını tutması bu düşüncenin doğru olabileceğine işaret etmektedir.⁸³ Diğer taraftan, İbn Ruşd'ün sudûr anlayışı bazı kilit noktalarda klasik sudûr fikri ile örtüşmektedir. Başlıca 'birden ancak bir çıkar' ilkesinin kabulü, İlk

⁷⁹ *Cevâmî*, s. 117.

⁸⁰ İbn Ruşd'ün *Cevâmî* merkezli sudûr anlayışının el-Fârâbî ve İbn Sînâ'nın sudûr anlayışları ile bir karşılaştırması için bkz. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect*, ss. 223-224.

⁸¹ Barry S. Kogan, “Averroes on the Theory of Emanation,” *Medieval Studies* 43 (1981), s. 390.

⁸² Kogan, “Averroes on the Theory of Emanation,” s. 403. *Tehâfutu't-Tehâfut* merkezli daha ayrıntılı değerlendirmeler için bkz. Kogan, *Averroes and the Metaphysics of Causation*, ss. 250-252.

⁸³ Bir örnek için bkz. İbn Ruşd, *Tehâfutu't-Tehâfut*, ss. 297-298.

İlke ve İlk Muharrik'in aynı olmaması, ayrıık ilkeler arasındaki fail sebepliliğın geçerli sayılması gibi hususlar bunu gözler önüne sermektedir.⁸⁴

Şimdi İbn Ruşd'ün sudûr anlayışındaki bu hususları kısaca inceleyelim. 'Birden ancak bir çıkar' ilkesi *Cevâmî*'de şu şekilde gerekçelendirilmektedir:

“Tek ve basit olması ile hiçbir şekilde zâtını akletmekle çokluğu akletmemesi gibi İlk [İlke'nin] özel nitelikleri ile bu [İlk] Muharrik'in fiili arasında bir karşılaştırma yaptığımız zaman, bu niteliklerin (*es-sifât*) bu muharrike uygun gelmediğini (*lem tentabik*) görmekteyiz. Şöyle ki, bu muharrikten zorunlu olarak birden çok sûretin sâdır olması gerekmektedir (*yelzim darûraten en yekûn kad sadira 'anhu ekser min sûra vâhîde*). Çünkü o [İlk Muharrik], sabit yıldızlar feleğinin sûretini ve derece bakımından ondan sonra gelen feleğın muharrikinin varlığını verendir (*huve'llezî a'tâ sûrate'l-feleki'l-mukevkeb ve vucûde'l-muharrik li'l-felek ellezî yelîhi fi'l-mertebe*). Oysa bir olması bakımından basit 'bir'den ancak 'bir' lazım gelmektedir. Buna göre, farklı üstünlüklere sahip olarak çokluk nasıl lazım gelmektedir? Şöyle ki, muharrik, feleğın suretinden zorunlu olarak daha üstündür. Kendisinden bu iki varlığın [feleğın sûreti ve takip eden muharrik] lazım geldiği zât (*ez-zât elleî lezime 'anhâ hâzâni'l-vucûdân*) zorunlu olarak biri diğerine üstün olan parçalara sahiptir. Bu zât –yani sabit yıldızlar feleğının muharriki- bu durumda ise o zorunlu olarak illetlidir (*ma'lûl*); varlığının sebebi olan bir illete sahiptir (*fe-hiye ma'lûle darûraten ve lehâ 'ille hiye's-sebeb fi vucûdihâ*). Bu ilke ise söz konusu niteliklerin [basitlik ve birlik] tam olarak mutabık olduğu [ilkedir]; O, Allah Tealâ'dır.”⁸⁵

Görüldüğü gibi, *Cevâmî*'e göre sudûrun en üst mertebesinde bulunan İlk İlke mutlak anlamda bir ve basit olduğundan, ondan İlk Felek'in ayrıık akılı olan sadece bir *ma'lûl* sadır olmaktadır. Dolayısıyla 'birden ancak bir çıkar' ilkesi bu iki varlık arasındaki illiyet ilişkisinde geçerli addedilmektedir. Bu nedenle, İlk İlke veya Tanrı feleklere özgü herhangi bir ayrıık akıl olmayıp feleklerin ayrıık akıllarından aşkın ve üstün olarak vaz edilmektedir. İlk İlke'nin feleklerin hareket ettiren ayrıık akılların ötesinde tasarlanması klasik sudûr anlayışı ile de örtüşmektedir. Yani İlk İlke'den sadece ilk ayrıık akıl olan sabit yıldızlar feleğının muharriki sudûr etmektedir. Tanrı ise herhangi bir feleği doğrudan hareket ettirmemektedir. Kısacası İlk İlke'nin mutlak birlik ve basitliği ondan birden fazla şeyin sâdır olmasını imkânsız kılmaktadır. İlk Muharrik'ten sonra ise varlıkta çokluk meydana gelmektedir.⁸⁶

⁸⁴ Bu konuda daha ayrııntılı açıklamalar için bkz. Kogan, “Averroes on the Theory of Emanation,” s. 387; Belo, *Chance and Determinism in Avicenna and Averroes*, ss. 188-189.

⁸⁵ *Cevâmî*, s. 135. Ayrıca bkz. *Cevâmî*, s. 138.

⁸⁶ *Cevâmî*'in sudûr anlayışında 'birden ancak bir çıkar' ilkesinin bir değerlendirmesi için ayrıca bkz. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect*, ss. 224-225; Kogan, *Averroes and the Metaphysics of Causation*, ss. 248-250.

İlk İlke'den başlatılan sudur üzere varlığa gelen ayırık akıllar arasında ise illet-
ma'lûl ilişkisine uygun olarak bir hiyerarşiden söz edilebilir:

“İlk [İlke'den başlayarak] bu [ayırık] ilkelerin sıralamasının nasıl olduğuna gelince, açıktır ki O'na en yakın olanın *ma'lûl* olması bakımından [diğerlerinden] daha basit ve [böylece] daha üstün olması gerekmektedir. Bütünün muharrikinden daha üstün bir muharrikin bulunmadığı ortaya çıktığına göre, [bütünün muharrikinin] İlk [İlke'den] ilk sudûr eden şey olması icap etmektedir.”⁸⁷

İbn Ruşd burada bir defa daha âlemdeki en büyük hareketin (sabit yıldızlar feleğinin günlük hareketi) muharrikinin ötesinde bir İlk İlke'nin bulunduğunu vurgulamaktadır. Bununla beraber sudûrda takip eden ilkeler birbirinin *ma'lûl* olup ay feleğinin muharriki olan Faal Akıl'da son bulmaktadır.⁸⁸ *Cevâmî*'in bir başka yerinde ise İbn Ruşd, ateşten yakmanın (*mislû'l-ihârak es-sâdir 'ani'n-nâr*) veya kardan soğutmanın sudûr etmesi gibi, sudûrun tabîî şeylerin birbirinden sâdir olması gibi zorunluluk üzere (*bi-idtirâr*) olduğunu ifade etmektedir.⁸⁹ Buna göre, ayırık ilkeler birbirinden bağımsız olacak şekilde (*ba'duhâ mutlaka 'an ba'd*) illet-*ma'lûl* ilişkisine (*'alakatu's-sebeb ve'l-musebbeb*) tabidir. Yani *Cevâmî*'e bakıldığında hem İlk İlke hem de diğer ayırık ilkeler hakkında 'ilke' (*mebde'*) terimi *pros hen* üzere kullanılmaktadır. Bu ilkeler tek bir cins oluşturup İlk İlke bu cinsin en öncel üyesi olarak diğer üyelerin varlığının sebebidir. İbn Ruşd'ün sıkça kullandığı ateş örneğine göre, 'sıcaklık'ı bir cins olarak kabul edersek, ateş bu cinsin en öncel üyesi olarak diğer bütün 'sıcaklık'ların varlık illetidir.⁹⁰

İbn Ruşd'ün *Cevâmî*'de ortaya koyduğu sudûr nazariyesinin en önemli özellikleri kısaca bu şekilde ortaya konulabilir. *Tefsîr*'e göz attığımızda ise İbn Ruşd ayüstü âlemdeki sebepliliğin başka bir şekilde anlaşılması gerektiğinden yola çıkarak, *Cevâmî*'de kabul ettiği sudûrun bazı temel öncüllerini reddetmektedir. Sonuç olarak sudûr artık ayüstü âlemdeki hayatın açıklanmasında işlevsel değildir:

“Sonraki filozofların (*el-mute'ahhîrûn*)⁹¹ âlemin muharrikinden daha öncel olan (*huve akdem min muharriki'l-kull*) bir İlk Cevher'in bulunduğu şeklindeki sözleri geçersiz sözlerdir (*kavl bâtil*). [Bunun böyle olması] bu [ayırık] cevherlerden her bir cevherin muharrik ve gaye

⁸⁷ *Cevâmî*, s. 136.

⁸⁸ *Cevâmî*, s. 124, 140.

⁸⁹ *Cevâmî*, s. 130. İlet-*ma'lûl* ilişkisinin zorunluluk üzere olduğu hakkında bir değerlendirme için bkz. Kogan, *Averroes and the Metaphysics of Causation*, s. 248.

⁹⁰ *Cevâmî*, s. 126. Ayrıca bkz. Belo, *Chance and Determinism in Avicenna and Averroes*, ss. 191-192.

⁹¹ İbn Ruşd *el-mute'ahhîrûn* tabiriyle *Tefsîr*'de başta İbn Sînâ olmak üzere Meşşâî filozofları kastetmektedir.

bakımından ('*alâ ennehû muharrik ve 'alâ ennehû ğâye*) duyulur cevherin [semâvî cismin] ilkesi olmasındandır. Bu nedenle Aristoteles, hareket vermeyen cevherlerin bulunması takdirde onların fiilinin boşuna olacağını (*le-kâne fi'luhâ bâtil*) söylemiştir. Onları [sonraki filozofları] bu düşünceye sevk eden şey ise –bu ilimde en ufak bir anlayışı olan birinin bile anlayacağı türden- yanlış bir argümandır. Onlar derler ki, bu [ayrık] akılların durumundan açıkça anlaşıldığı gibi, onlardan bazıları –tıpkı *ma'lûlün* illetten veya *musebbebin* sebepten lazım gelmesi cihetiyle-diğer bazılarından lâzım gelmektedir (*ba'duhâ lâzim li-ba'd*). İlk Cevher'in ise birliğin ve basitliğin en üst mertebesinde olması icap etmektedir. Bir ve basit olandan ise sadece bir sudûr eder veya lâzım olur. İlk Semâ'nın muharrikinden ise İlk Semâ'nın nefsi ve ondan sonra gelen feleğin muharriki lâzım olmaktadır [sâdir olmaktadır]. Buna göre [onların bu akıl yürütmesine dayalı olarak] onun [İlk Semâ'nın muharrikinin] basit olmaması ve ondan öncel olan bir illetinin olması icap etmektedir. Ancak burada [ayüstü âlemde] ne sudûr, ne *luzûm* ne de bizi 'tek bir failden ancak tek bir fiil lâzım olur' sözüne bağlayan bir fiil olmadığı için [onların] bu argümanı (*kavl*) bir varsayımdan (*muvehhem*) [öteye geçmemektedir]. Burada ancak *ma'kûlün âkilin* illeti olduğu dememizdeki cihetle illet ve *ma'lûlün* varlığından [söz edilebilir]. Durum böyle olunca, zâtı itibariyle akıl ve *ma'kûl* olanın, onun birçok açıdan akledilebilmesi bakımından (*min cihe mâ yu'kal minhu enhâ' şettâ*) birçok varlığın illeti olmasını engelleyen bir şey yoktur. Bu durum, söz konusu [ayrık] akılların O'nunla ilgili farklı tasavvurlara sahip olmasıyla mümkündür."⁹²

Lambda tefsirinde bulunan bu değerlendirme İbn Ruşd'ün sudûr eleştirilerinin en açık olanıdır. İbn Ruşd'ün sudûr fikrini reddetmesinde bazı etmenlerin özellikle öne çıktığı görülmektedir. Birinci olarak, İbn Ruşd *Tefsîr*'de sabit yıldızlar feleğinin muharrikinin üstünde bir ilk ilkenin bulunduğunu kabul etmemektedir. Bu fikir değişikliği, onun *Cevâmî*'de bile yıldızsız olan dokuzuncu bir feleğin varlığını uzak bir ihtimal saymasıyla adeta müjdelenmiş gibidir. Ne var ki –az sonra görüleceği üzere- İlk Muharrik'in aynı zamanda âlemin İlk İlke'si olduğu fikrinin temelinde, ayüstü âleminde fail sebepliliğin reddedilmesi yatmaktadır. İbn Ruşd bu durumu şu sözlerle tespit etmektedir:

“Zamanımızda bazı kimselerin alışkanlığı olan, bir muharrikten başka bir muharrikin sudûr ettiği veya feyz ettiği veya lâzım geldiği veya benzeri lafızlarla ifade edilen durum, bu ayrık ilkeler hakkında doğru olmayan bir şeydir. Bütün bunlar, gerçekte olmasa da varsayım üzere bir failin sıfatları olarak düşünülse de –daha önce de söylediğimiz gibi- failden bir şey sudûr etmez, o [bir fail] ancak bilkuvve olanı fiile çıkarır. Burada [ayüstü âlemde] kuvve bulunmadığından [bu anlamda] bir failin olması

⁹² *Tefsîr*, ss. 1648:4-1649:7. Benzer değerlendirmeler için bkz. İbn Ruşd, *Tehâfutu't-Tehâfut*, ss. 245-247. *Tehâfutu't-Tehâfut*'ta sudûr teorisiyle ilgili detaylı değerlendirmeler üçüncü meselenin ikinci kısmında ve on yedinci meselenin değerlendirilmesinde bulunmaktadır.

da söz konusu değildir. Burada ancak akıl ile ma'kûl ve kemâle eren ile kemâle erdiren (*mustekmel ve mustekmil*) vardır...⁹³

Görüldüğü gibi, İbn Ruşd'ün sudûr teorisinden vaz geçmesi ayüstü âlemin yapısı veya semâvî nefis ve ayırık akılların varlığı noktasında bir fikir değişikliği anlamına gelmemektedir. İbn Ruşd'ün *Tefsîr*'de reddettiği şey ayırık akılların birbiriyle ilişkisi, onların İlk İlke'ye nispetleri ve İlk İlke'nin hiyerarşideki yeri ile ilgilidir. Buna göre, İbn Ruşd'ün 'birden ancak bir çıkar' ilkesi hakkındaki anlayışını revize etmesi bu değişikliklerin tamamını kapsayan bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Artık İbn Ruşd için söz konusu ilke ancak gerçek anlamdaki fail sebeplilik çerçevesinde geçerli sayılabilmektedir. Sûrî ve gâî sebeplilik bağlamında 'birden ancak bir çıkar' ilkesinin geçerli olma zorunluluğu bulunmamaktadır. Buna göre, sûrî ve gâî sebeplilik çerçevesinde mutlak anlamda bir ve basit olan bir şeyin birden çok şey için illet olup olamayacağı sorusu sorulmalıdır. Yani birden fazla şeyin tek olan İlk İlke'den kemâlini alabilmesinin imkânı üzerinde durulmalıdır. El-Fârâbî ve İbn Sînâ'nın İlk İlke için uygun gördükleri fail sebeplilikte mutlak olarak bir ve basit olandan zorunlu olarak sadece tek bir *ma'lûl*ün meydana gelmesi anlamlıdır. Çokluk ise daha sonraki bir aşamada takdim edilmektedir. Ancak fail sebepliliği bir an için göz ardı edecek olursak, mutlak olarak bir ve basit olan İlk İlke'nin birçok *ma'lûle* sahip olabileceği görülmektedir. Başka bir ifade ile, mutlak olarak bir ve basit olarak görülen İlk İlke fail sebep olarak düşünüldüğünde O'nun çokluğun illeti olduğu tasavvur edilemezse de O'nun, çokluk içindeki ayırık akıllar tarafından *ta'akkul* edilmesi doğrultusunda çokluğun illeti olabileceği anlaşılmaktadır. Buna uygun olarak İlk İlke, sûrî sebeplilik çerçevesinde bütün ayırık ilkelerin illeti durumunda değerlendirilebilir. Her bir ayırık akıl İlk İlke'ye dair kendine özel *ta'akkulü* sayesinde kendi zâtını/sûretini İlk İlke'den kaynaklı olarak gerçekleştirmektedir. Yani her bir ayırık aklın İlk İlke'yi *ta'akkulü*, o aklın ezeli sûretini oluşturmakta ve ayırık akıl bu sûreti sayesinde kendi mertebesine uygun olarak kemâle ermektedir.⁹⁴

Diğer taraftan, İbn Ruşd'e göre eğer fail sebepliliği bir şeyin başka bir şeydeki kuvveyi fiile dönüştürmesi şeklinde gerçek anlamda ele alacak olursak sudûr, feyz veya *luzûm* gibi karamlar bunu ifade etmek için zaten uygun değildir. Bu anlamda sudûr nazariyesinin fail sebepliliğinin bir formu olarak görülmesi dahi yanlıştır. Ayüstü âlemde bu anlamda bir bilkuvvelikten bahsedilemediğinden, orada bu özel anlamda bir fail

⁹³ *Tefsîr*, s. 1652:5-11.

⁹⁴ İlk İlke'nin sûrî ve gâî sebeplilik çerçevesinde çokluğun illeti olarak nasıl anlaşılması gerektiği noktasında bazı değerlendirmeler için bkz. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect*, ss. 226-228.

sebeplilikten bahsetmek de uygun değildir. Buna göre, ayüstü âlemi söz konusu olduğu zaman İlk İlke'nin fiili fail sebeplilik çerçevesinde değil başka bir tarzda gerçekleşmektedir. Buna uygun olarak İlk İlke'nin fiili, ayrık akıllar tarafından akledilmesi ile onların her birini kemâle erdirmesi şeklinde tasavvur edilmelidir.⁹⁵

Kısacası İbn Ruşd için 'birden ancak bir çıkar' ilkesi İlk İlke'nin sebepliliği noktasında geçerli olmak zorunda değildir. Hattâ sudûr teorisindeki gibi, İlk İlke fail sebep olarak tasavvur edilmemelidir. Her bir ayrık akıl kendi suretine ve kemâline İlk İlke'yi aklederek sahip olduğuna göre, İlk İlke bu anlamda sadece ayrık akıllar hiyerarşisinin zirvesinde bulunan tek bir aklın illeti olmayıp değişik mertebelerde bulunan bütün ayrık akılların illetidir. *Cevâmî*'e göre, bütün ayrık akılların birçok *ma'lûlû* olduğundan, onlardan herhangi birinin bir bütün olarak âlemin mutlak fail sebebi olması düşünülemez. Ancak fail sebepliliğin yokluğunda ayüstü âlemde sabit yıldızlar feleğinin ayrık akıllı olan İlk Akıl aynı zamanda bütün âlemin İlk İlke'si olarak ortaya çıkmaktadır. O'nun üstünde bulunan ayrıca bir İlk İlke'yi vaz etmeye gerek kalmamıştır. Ayüstü âlemdeki sûrî ve gâî sebepliliğin gerçek tabiatı bundan sonraki başlıklar altında detaylı olarak ele alınacaktır.

B. 2. Semâvî Nefsler ve Ayrık Akıllar

İbn Ruşd teolojisinde ayüstü âlemdeki hayatın açıklanması gözlemlenen semâvî hareketlerin nedenleri/ilkelere üstünde durmakla açıklık kazanmaktadır. Daha önce de ifade edildiği gibi, değişik astronomi ekolleri arasında semâvî hareketlerin sayısı noktasında farklı değerlendirmeler yapılagelmiştir. Her bir semâvî hareketin özel muharriki olduğundan yola çıkılırsa, benzer bir durumun muharriklerin tam sayısı noktasında da ortaya çıkacağını tahmin etmek zor değildir. Bununla beraber, semâvî hareketler ve onların muharriklerinin tam sayısına dair kesin verilerin yokluğu, ayüstü âlemindeki hareketin ilkelerinin tabiatı hakkındaki araştırmanın seyrini değiştirecek nitelikte değildir. Diğer taraftan, İbn Ruşd'de semâvî ilkelerin hangi bakımdan ayüstü âlemdeki hareketin ilkeleri olduğu noktasında *Cevâmî*' ve *Tefsîr* arasında önemli ölçüde bir fikir birliğinden bahsedilebilirken, ayrık akılların hiyerarşik yapısı noktasında, *Tefsîr* aralarında illet-ma'lûl ilişkisini kabul etmeyerek –biraz sonra görüleceği üzere- *Cevâmî*'den farklı değerlendirmelere yer vermektedir.

⁹⁵ Benzer değerlendirmeler için bkz. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect*, ss. 228-231.

Biraz sonra daha detaylı olarak üstünde durulacağı üzere, İbn Ruşd için muharriklerin semâvî cisimlere hareket vermesi, insanın arzuladığı şeylerin onu harekete geçirmesi ile kıyaslanabilir. Ancak İbn Ruşd'e göre, semâvî cisimlerin muharriklerini arzulaması ile insan ve arzu nesneleri arasında kurulan bu analogi söz konusu olduğu zaman ihtiyatlı olunması gerekmektedir. İnsanı harekete geçiren arzu nesnelерinin etkisi iki farklı şekilde idrak edilmektedir. Örneğin, arzuladığımız şeylerden bazıları, iyiliğinin akledilmesi sonucu insanı harekete geçirirken, diğer bazıları duyularımıza hoş görünmekle bizi harekete geçirebilmektedir. Bu ikisi ise sıkça birbirinin zıddı olabilmektedir; yani alınan zevk sonucu yapılan hareket ile iyiliği veya faydasının akledilmesi sonucu yapılan hareket zıt yönlerde cereyan edebilmektedir.⁹⁶ Buna binaen semâvî cisimlerin, muharriklerini arzulayarak hareket etmeleri nasıl anlaşılmalıdır? İbn Ruşd'ün cevabı şu şekildedir:

“...Semâvî cisimlere gelince, öyle görünüyor ki onlarda arzu duyulan ve akledilen her bakımdan aynıdır (*enne'l-muştehâ fihâ huve'l-ma'kûl bi-'aynihi*). Bizde [insanda] arzu duyulan ve akledilen arasında bir ayırımın bulunması, arzu duyulan ve akledilen şeylere dair idrakimizin farklı [nefs] kuvveleri aracılığıyla gerçekleştiğindedir. Buna göre, haz veren şeylerde olduğu gibi, arzu duyulan [şeyler] duyular aracılığıyla idrak edilirken, fiilin güzel olduğu akledilen şeyler ise akıl aracılığıyla idrak edilmektedir. Semâvî cisimler duyulara sahip olmadığından –çünkü canlılarda duyular onların güvenliği için bulunmaktadır- onlarda arzu duyulan ve akledilen ayrı değildir (*lem yefteriki'l-muştehâ fihâ mine'l-ma'kûl*). Bu nedenle onlar [semâvî cisimler] için muharrik, güzel/iyi (*cemîl*) olmasının akledilmesiyle [muharrik] arzu edilirken, aynı zamanda haz vermesinden (*lezîz*) dolayı da arzu edilmektedir. ...Buradan açık bir şekilde anlaşılmaktadır ki, semâvî cisimler nefis sahibidir (*enne hâzihi'l-ecrâme's-semâviyye muteneffise*) ve onlarda nefsin kuvvelerinden mekânda hareket ettirici olan akıl ve arzulama kuvvelerinden başka bir kuvve bulunmamaktadır.”⁹⁷

İbn Ruşd'e göre, semâvî cismin nefis sahibi olması onun sürekli bir hareket içinde (*fî hareke dâ'ime*) olmasından anlaşılmaktadır. Buna göre, onun bu sürekli hareketi ya onun bizzat bu hareketi arzulaması (*en yekûn yuşâku'l-hareke nefsehû*) ya da başka bir şeyin inayetinden dolayı hareketinin lazım gelmesi şeklinde açıklanabilmelidir. Semâvî cismin durumundan ise açıkça anlaşıldığı üzere o, kendi hareketinin nihayete ermesini istememektedir. Hareket de nefsin bir fiili olduğundan, hareketi arzulayan her şey nefis sahibidir.⁹⁸

⁹⁶ *Tefsîr*, ss. 1592:7-1593:3.

⁹⁷ *Tefsîr*, ss. 1593:3-1594:1. Benzer değerlendirmeler için bkz. *Cevâmî'*, s. 122.

⁹⁸ *Cevâmî'*, s. 113.

İbn Ruşd için genel olarak semâvî cismin hareketinin ya duyu ya tahayyül ya da aklî tasavvur yönünden (*min ciheti'l-hiss evi't-tahayyul evi't-tasavvur bi'l-'akl*) izah edilebilmesi gerekmektedir. Duyuların canlılarda ancak onların güvenliğini ve hayat idamelerini kolaylaştırması bakımından bulunduğu düşünülürse, semâvî cisimlerde böyle bir şey söz konusu olmadığından onların duyulara sahip olmalarını düşünmek gereksizdir. Bununla bağlantılı olarak, canlılarda tahayyül kuvvesinin ancak duyu verileri ile var olabildiği göz önünde tutulursa, semâvî cisimlerde tahayyülün bulunması da aynı gerekçe ile mümkün değildir.⁹⁹ Diğer taraftan, eğer semâvî cismin hareketini duyu veya tahayyül kaynaklı olarak vaz edecek olursak, hareketlerinin hangi bakımdan kesintisiz olabileceğini ortaya koymak mümkün olmazdı. Durum böyle olunca, semâvî cismin hareketinin aklî tasavvurdan ileri gelen bir arzu (*eş-şevk ellezî yekûn 'ani't-tasavvur bi'l-'akl*) ile gerçekleştiği açığa çıkmaktadır.¹⁰⁰ *Tefsîr*'de İbn Ruşd şu değerlendirmeye yer vermektedir:

“Semâvî cisimde bulunan bu hareketin ilkesi aklî tasavvurdur (*mebde' hâzihi'l-hareke el-mevcûde li'l-cirmi's-semâvî huve't-tasavvur bi'l-'akl*). [Aristoteles'in] bunu söylemesi, bu hareketin ilkesinin tahayyül veya duyu olmayıp (*leyse huve't-tahayyul ve lâ el-hiss*) akılla [gerçekleştirilen] bir tasavvur olduğunun [vurgulanması] içindir. Bu cismi mekânda harekete geçiren arzu (*eş-şevku'l-muharrik li-hâza'l-cirm fi'l-mekân*) ise bu aklî tasavvurdan kaynaklanmaktadır (*huve 'ani't-tasavvur bi'l-'akl*). [Söz konusu] aklî tasavvur ise aklın fiili olarak aklın kendisidir; yani akıl *ma'kûlün* kendisi olmaktadır (*ve kâne'l-'akl huve'l-ma'kûl nefsehû*). [Aristoteles'in] 'akla gelince, o *ma'kûldür*' [şeklindeki ifadesi] aklın zât ve cevheri itibariyle *ma'kûlden* [ibaret] olduğunu (*ve'l-'akl bi-zâtihi ve cevherihî innemâ huve mine'l-ma'kûl*) ifade etmektedir.”¹⁰¹

Bu alıntının sonunda gönderme yapılan, ayrıklıklardaki akıl-*ma'kûl* birliği konusunu biraz erteleyerek, öncelikle semâvî cisimlerdeki söz konusu iki muharrik kuvvenin hareket verme tarzları ve birbiriyle ilişkisi üzerinde duralım. İbn Ruşd'e göre, semâvî cisimlerin hareketi iki muharrikten kaynaklanmaktadır. Bunlardan ilki sonlu bir hareketin muharriki (*muharrik mutenâhi't-tahrîk*) olan cismin nefsi iken, ikincisi ise sonsuz/sürekli bir şekilde hareket veren (*muharrik ğayr mutenâhi't-tahrîk*) ve maddede bulunmayan muharriktir (ayrıklıkl). Kendisinde bulunan sınırlı kuvveden dolayı hareket etmesi bakımından semâvî cisim zamanda hareket etmektedir; çünkü konusu

⁹⁹ Duyu olmadan tahayyülün de var olamayacağı Aristotelesçi bir ilkedir; bkz. *De Anima*, 428b11. İbn Ruşd'ün Neoplatonist bir doktrin olan, semâvî cisimlerin duyulara ve tahayyüle sahip olduğu fikrini reddetmesi hakkında daha geniş bir değerlendirme için bkz. Endress, “Averroes' *De Caelo*,” ss. 30-33. Ayrıca bkz. Yalın, “İbn Rüşd ve Metafizik,” s. 623.

¹⁰⁰ *Cevâmî'*, ss. 113-114.

¹⁰¹ *Tefsîr*, ss. 1599:11-1600:6.

(*el-mevdû*) ezeli olduğu gibi, kendisi de cevherde ezeli (*ve hiye fî cevherihâ ezeliyye*) olmakla birlikte, sınırlı olmasının anlamı hareket verdiği şeye sınırlı bir nispetinin olmasıdır (*enne lehâ nisbe mahdûde ile'l-muteharrik*). Başka bir ifade ile, semâvî cisimlerin herhangi biri oluş ve bozuluşa tabii olmayıp hareketin konusu olarak sadece bilkuvve olarak hareketi kabul edicidir. Semâvî cisimler ile nefsleri arasındaki bu nispetlerinin farklılığından, semâvî cisimlerde gözlemlenen hareket hızlarının farklılığı meydana gelirken, diğer taraftan hepsinin nihai olarak maddede olmayan tek bir kuvve (İlk Muharrik) tarafından harekete geçirilmesi açısından da semâvî hareketin sürekliliği ve kesintisizliği (*devâmu'l-hareke ve ittisâluhâ*) sağlanmaktadır.¹⁰²

İbn Ruşd'ün bu şekilde devam eden açıklamalarının perspektifinden bakıldığında, semâvî cisimde, nihai kerte de cisim olmasından dolayı sınırlı bir muharrik kuvvenin (nefs) bulunduğunu söylemek mümkündür. Burada semâvî cismin hareketinin bekâsı ise hareketinin ikinci muharriki konumundaki ayırık akıl ile ve nihai olarak İlk Muharrik aracılığı ile gerçekleşmektedir. Diğer taraftan, semâvî cismin bilkuvve bozuluşa tabii olmaması onun zıddının olmayışına dayandırılırken, hareketin zıddı durgunluk olduğundan, cevheri itibariyle hareket bilkuvve bozuluşa/durgunluğa tabidir. Bu nedenle, semâvî cisminin hareketinin bekâsı ancak zâtı itibariyle kendisinde kuvve bulunmayan ve maddeden beri olan bir şey sayesinde gerçekleşebilmektedir.¹⁰³

Bu noktada İbn Ruşd, İbn Sînâ'ya ait olan ve genelde kabul etmediği bir nosyonun semâvî cismin hareketi için geçerli olabileceği üstünde durmaktadır. Bu nosyon, bir şeyin kendinde mümkün başkasından dolayı zorunlu olması (*mumkin min zâtihi darûri min ğayrihi*) şeklinde ifade edilen düşüncedir. Hareketin varlığı başkasından (bir muharrikten) olduğundan, onun için kendinde mümkün başkasından dolayı zorunlu olması söz konusu olabilir. Daha önce belirtildiği gibi, ezeli hareketin varlığı zorunlu olarak hareket etmeyen bir muharrike dayanmak durumundadır. Yani hareketin sürekliliği/bekâsı başkasından dolayı (*min kibel ğayrihâ*) iken, cevherin bekâsı zatından dolayıdır (*ve emmâ li'l-cevher fe-min kibel zâtihi*). Buna göre, İbn Ruşd için kendinde mümkün başkasından dolayı zorunlu bir cevherin bulunması söz konusu değilken, bu durum hareket için geçerli olabilmektedir. Bir cisimde bulunan her muharrik kuvve zorunlu olarak araz itibariyle harekete geçmektedir. Diğer taraftan, araz itibariyle hareketli zâtı itibariyle muharrik olan (*muteharrik bi'l-'arad muharrik bi'z-zât*) her şey, zâtı itibariyle durgunluğa tabii olup başkasından dolayı hareketlidir (*fe-huve*

¹⁰² *Tefsîr*, s. 1630:2-11.

¹⁰³ *Tefsîr*, s. 1631:8-15.

mumkinu's-sukûn min zâtihî muteharrîk min ğayrihî). Bu nedenle, eğer bir cismin hareketi herhangi bir zamanda durgunluğa tabi değilse, o cisim zorunlu olarak ne araz ne de zât itibariyle kendisinde kuvve bulunmayan bir muharrîk tarafından harekete geçirilmektedir. Kısacası semâvî cisimler nefsleri tarafından harekete geçirilmeleri bakımından durgunluğa tabi iken, ayrıklıkları tarafından harekete geçirilmeleri bakımından bekâyâ tabidir.¹⁰⁴

İbn Ruşd semâvî nefsler ve semâvî cisimlerin ayrıklıkları arasındaki ilişkiyi birincisinin semâvî hareketin fail illeti, ikincisinin ise gâî illeti olduğu şeklinde tespit etmektedir.¹⁰⁵ Bu durumu daha açık hale getirmek için İbn Ruşd meşhur ‘hamam örneği’ni kullanmaktadır:

“Örneğin, hamamın birisi zihinde (*nefs*) diğeri zihninin dışında olmak üzere iki sûreti bulunmaktadır. Zihninizde bulunan sûret öne çıktığında biz onu arzularız ve ona doğru, yani zihninin dışında bulunan sûrete doğru harekete geçeriz. ...Bu durumda, zihinde bulunan hamam sûreti arzu ve hareketin fail [illeti] konumunda iken, zihninin dışında bulunan [hamam sûreti] ise hareketin fail [illeti] olmayıp onun gayesidir. Ancak hamamın sûreti maddede olmasaydı o zaman ona hiçbir şekilde çokluk ilişmeden o hem fail hem de gaye bakımından muharrîk olurdu. Semâvî cisimlerin muharrîkleri de aynen bu şekilde anlaşılmalıdır; onlar, çokluk olmadan iki cihetten de muharrîktirler (*ennehâ muharrîk 'ale'l-vecheyn min ğayr en tete'ddid*). Bu akledilirler (*ma'kûlât*) onların [semâvî cisimlerin] sûretleri olmaları bakımından onlara hareketi fail olarak verirken, onların gayeleri olmaları bakımından [düşünüldüğünde] ise onlar [semâvî cisimler] arzu ile hareket etmektedir (*teteharrîk 'anhâ 'alâ ciheti'l-şevk*).”¹⁰⁶

İbn Ruşd’ün burada kullandığı ‘hamam örneği’ birçok açıdan bundan önceki değerlendirmelere konu olan, semâvî hareketin iki muharrîkinin (*nefs* ve ayrıklıkları) bulunduğu yönündeki ifadeleri ters düşmektedir. Burada açıkça semâvî cisimler sözü konusu olduğunda, onların nefsleri ve akılları arasında bir farkın bulunmadığı ifade edilmektedir. Ancak eğer durum bu ise şimdiye kadar değerlendirmeye çalıştığımız İbn Ruşd’ün bu meseledeki görüşlerinin bir kısmı yeni bir yoruma muhtaçtır. Kısacası semâvî nefis ve ayrıklıkları hem bir ve aynı hem de iki farklı şey olması hangi anlamda mümkün olabilmektedir?

Bu meselenin çözümüne dair bir ipucu da *Tehâfutu't-Tehâfut*'ta karşımıza çıkmaktadır. Orada İbn Ruşd nefis teriminin insanlar ve semâvî cisimler için ancak

¹⁰⁴ *Tefsîr*, s. 1632:1-17. Bu konuda daha detaylı değerlendirmeler için bkz. İbn Ruşd, *Telhîsu's-Semâ' ve'l-'Âlem*, s. 178. Ayrıca bkz. Yalın, “İbn Ruşd ve Metafizik,” s. 624.

¹⁰⁵ Daha ayrıntılı açıklamalar için bkz. Taylor, “Averroes: God and the Noble Lie,” ss. 41-42.

¹⁰⁶ *Tefsîr*, ss. 1594:9-1595:2.

eşadlılık üzere kullanıldığını belirtmektedir (*yazhar enne'n-nefs fi'l-ecrâmi's-semâviyye leyse yukâl ismu'n-nefs 'aleyhâ illâ bi-iştirâk*).¹⁰⁷ Bu husus kısmen daha önce, İbn Ruşd semâvî nefslerin duyu ve tahayyüle sahip olmadığını belirttiğinde de anlaşılmıştır. Ancak bu noktada diğer bazı hususiyetlerden de bahsedilebilir. Ayaltı âlemdeki nefsler/sûretler bir konuda bulunarak ve bir şeyin kuvveden fiile geçişini ifade ederken, ayüstü âlemde nefs/sûret şeyin kuvveden fiile geçişini ifade edecek anlamda bir konuda bulunmazlar. Başka bir ifade ile, semâvî cisimlerin cevher olması, ayaltı âlemdeki gibi madde-sûret birlikteliği şeklinde gerçekleşmemektedir. Aksi takdirde, semâvî cisimlerin de oluş ve bozuluşa tabi olması durumuyla karşı karşıya kalınacaktı.¹⁰⁸

İbn Ruşd'ün burada uygun gördüğü hamam örneğine göre, ayaltı âleminde bulunan insanın nefsi (veya zihnindeki sûreti) onun hareketinin fail sebebi iken, onun dışında bulunan hamamın sûreti ise insanın hareketinin gaye sebebidir. İbn Ruşd başka bir yerde bu iki sûret arasındaki farkı şu şekilde ortaya koymaktadır:

“...bu ilimde [metafizikte] açıkça ortaya çıkmıştır ki sûretlerin iki varlığı bulunmaktadır (*li's-suver vucûdeyn*). Bunlardan ilki, duyulur varlık veya duyulur [varlığa] benzer bir varlıktır (*vucûd mahsûs ev şebîh bi'l-mahsûs*) ki bu, maddede bulunması bakımından sûretlerin varlığıdır. İkincisi ise, akledilir varlıktır (*vucûd ma'kûl*) ki bu, maddeden soyutlanmış olması bakımından sûretlerin varlığıdır. Bu nedenle, maddede olmamaları bakımından var olan sûretler bulunur ise, onların ayrıklıklar olması zorunludur (*bi'd-darûra*). Çünkü sûretler olmaları bakımından sûretler için üçüncü bir varlık türü bulunmamaktadır.”¹⁰⁹

Burada İbn Ruşd açık bir şekilde semâvî cismin muharrikinin maddeden beri ayrıklıklar bir sûret (*ennehû fi ğayr heyûlâ ve ennehû sûra mufârika*) olduğu ve ayrıklıklar sûretlerin de akıl olduğunu (*enne's-suveru'l-mufârika hiye 'akl*) hatırlatmaktadır. Hamam örneğine uygun olarak, bu muharrikin akıl olduğu ve semâvî hareketin faili ve gayesi olması bakımından muharrik olduğu (*ennehû muharrik min cihe ennehû fâ'il li'l-hareke ve min cihe ennehû ğâyetu'l-hareke*) ilzam etmektedir.¹¹⁰ Diğer taraftan insanın durumu göz önüne alındığında, insanı fail ve gaye olarak hareket ettiren şeyler ayrı olup

¹⁰⁷ İbn Ruşd, *Tehâfutu't-Tehâfut*, s. 466.

¹⁰⁸ Twetten, “Averroes' Prime Mover Argument,” ss. 24-25. Ayrıca bkz. Kogan, *Averroes and the Metaphysics of Causation*, s. 193.

¹⁰⁹ *Cevâmî'*, ss.121-122. İbn Ruşd düşüncesinde ayrıklıklar sûretlerin ayrıklıklar akıllarla aynı görülmesi hakkında bazı değerlendirmeler için bkz. Taylor, “Averroes on Psychology,” ss. 519-521. İbn Ruşd'e göre, genel anlamda ayrıklıklar akılların tabiatı hakkındaki bilgiler metafiziği önceleyen psikoloji araştırmasından alınmaktadır. Bu noktada bazı değerlendirmeler için bkz. Taylor, Richard C. “Averroes' Philosophical Conception of Separate Intellect and God,” A. Hasnawi (ed.), *La Lumière de l'Intellect: La pensée scientifique et philosophique d'Averroès dans son temps. Actes d IVe colloque international de la SIHSPAI (Société internationale d'histoire des Sciences et de la philosophie arabes et islamiques), Cordoue, 9-12 décembre 1998* (Leuven: Peeters, 2011) içinde, ss. 392-397;

¹¹⁰ *Tefsîr*, s. 1594:1-4.

çokluk arz etmektedir. Bunun böyle olması, insanı harekete geçiren fail illetlerin onun nefsinde, gâî illetlerin ise nefsinin dışında bulunmasından kaynaklanmaktadır.¹¹¹ Buna göre, insan açısından dışarıdaki hamamın sûreti hareketinin gaye sebebi, nefsindeki hamamın sûreti hareketin fail sebebidir. Ancak hamamın sûreti ve nefsteki örneği sûret olması bakımından bir olup sayı olması bakımından ikidir. Bu anlamda sayısal çokluk sûretin çokluğunu teşkil etmemektedir. Bunu kastederek İbn Ruşd:

“Ancak hamamın sûreti maddede olmasaydı o zaman ona hiçbir şekilde çokluk ilişmeden o hem fail hem de gaye bakımından muharrik olurdu. Semâvî cisimlerin muharrikleri de aynen bu şekilde anlaşılmalıdır; onlar, çokluk olmadan iki cihetten de muharriktirler (*ennehâ muharrik 'ale'l-vecheyn min ğayr en tete'ddid*).”¹¹²

Bütün bunları alt alta koyduğumuzda öyle görünüyor ki İbn Ruşd için semâvî cismin hareketinin muharriki ontolojik bakımdan tek bir varlık olmakla birlikte, bizim tarafımızdan bu muharrik arzu (*eş-şehve* veya *eş-şevk*) duyması bakımından ele alındığında ‘nefs’ olarak adlandırılırken, aklî bir tasavvura sahip olması bakımından ele alındığında o, ‘ayrık akıl’ olarak adlandırılmaktadır. Buna göre, söz konusu hareket ilkesi ontolojik bakımdan bir, söylem bakımından ikidir. Ayrıca, daha önce ifade edildiği üzere, ayrık muharrikin arzu duyması duyu veya tahayyül kaynaklı olmayıp kendi aklî tasavvurundan ileri gelmektedir (*eş-şevk ellezî yekûn 'ani't-tasavvur bi'l-'akl*).¹¹³ Diğer taraftan semâvî cismin muharrikinde sadece arzu duyma kuvvesi olsaydı, o zaman semâvî cismin hareketi bâkî olmazdı. Kısacası semâvî hareketin bekâsı, muharrikinin arzusunun duyu veya tahayyül yerine aklî tasavvurdan kaynaklanıyor olmasıyla mümkündür.¹¹⁴ İbn Ruşd bu hususu şu sözlerle gözler önüne sermektedir:

“[Ayaltı âlemdeki] canlılarda arzu (*eş-şevk*), haz veren şeyleri temyiz eden ve onları idrak eden duylara nispet edilmektedir; bu arzu şehvet (*eş-şehve*) olarak adlandırılmaktadır. İstem ise akla nispet edilmektedir (*ve'l-irâde hiye min kibeli'l-'akl*). [Aristoteles] ‘İstem ilk nesnesi güzel olandır’ (*ve'l-murâdu'l-evvel huve'l-hasen*) şeklindeki sözü ile büyük ihtimalle istemin ilk nesnesinin mutlak güzel (*el-hasen bi'l-itlâk*) olduğunu ve semâvî cisimlerin hareketinin de ona yönelik olduğunu [belirtmek] istemiştir. Ayrıca akıl olması bakımından aklın nezdinde istemin ilk nesnesinin güzel olduğunu (*enne'l-murâdu'l-evvel 'inde'l-'akl bimâ huve 'akl huve'l-hasen*) [söylemek] istemiş de olabilir. ...Bütün bunlarda belirtilmek istenen şey kısaca şudur: Semâvî cisimlerin arzusu (*şehvetuhâ*) akıl cihetinden olduğuna göre ve akıl da güzellik bakımından

¹¹¹ *Tefsîr*, s. 1594:4-9. Buradaki fail illetler, sadece ve sadece mekânda hareketin faili olarak anlaşılmalıdır.

¹¹² *Tefsîr*, ss. 1594:9-1595:2. Bu konu hakkında bir değerlendirme için bkz. di Giovanni, “Individuation by Matter in Averroes’ Metaphysics,” ss. 206-207.

¹¹³ *Tefsîr*, ss. 1599:11-1600:6; *Cevâmî*, ss. 113-114.

¹¹⁴ *Tefsîr*, s. 1631:8-13.

kendisinden daha üstün olanı arzuladığında göre, o zaman zorunlu olarak semâvî cisimlerin, hareketleri ile kendilerinden güzellik bakımından daha üstün olanı arzuladıkları ortaya çıkmaktadır. Ayrıca onlar [semâvî cisimler] duyulur cisimlerin en güzeli ve en üstünü (*hiye efdalu'l-ecsâmi'l-mahsûse ve ahsenuhâ*) olduklarına göre, o zaman onların arzuladıkları –ve özellikle de günlük hareketinde bütün semânın (*es-semâ bi-esrihâ*) arzuladığı- bu ‘güzel şey’ (*eş-şey'u'l-hasen ellezî teştehihi*) varlıkların en üstünüdür (*huve efdalu'l-mevcûdât*).”¹¹⁵

Görüldüğü gibi İbn Ruşd burada yine varlıkların bir şeyi arzulama noktasında ayaltı ve ayüstü âlemdeki varlıklar arasında bir analogi kurmak istemektedir. Daha önce ifade edildiği gibi, kendi içinde arzulama kuvvesi kesintisiz ve sürekli hareketin nedeni olamaz. Özellikle duyu ve tahayyül kaynaklı arzularda arzu duyan varlık bazen güzeli/iyiyi arzulayabilirken, bazen de bunun zıddı olanı arzulayabilmektedir. Ancak arzunun veya istemin sadece akıl veya aklî tasavvur kaynaklı olması ile arzunun nesnesini sadece ‘güzel olan’ teşkil edebilmektedir. Buna göre, tek tek feleklerin muharrikleri, güzellik bakımından onlardan üstün olan kendi feleğinin ilk muharrikini arzulamakta iken, bütün feleklerin ilk muharrikleri güzellik bakımından onlardan daha üstün olan ve sabit yıldızlar feleğinin (İlk Semâ'nın) muharriki olan İlk Muharrik'i veya Tanrı'yı arzulamaktadır. Tanrı ise cisim olmayıp mekânda bulunmadığına göre, semâvî cisimlerin hareketleri dairesel olmak durumundadır. İbn Ruşd tek tek feleklerin ile muharriklerinin âlemin (veya İlk Semâ'nın) İlk Muharrik'i karşısındaki konumlarını şu şekilde tasvir etmektedir:

“Buna uygun olarak, her bir yıldızda bulunan çeşitli hareketler ait oldukları feleğin hareketleri ile irtibatlı olup her bir hareketin muharrikinin kemâle ulaşması o feleğe özel olan ilk muharriki tasavvur etmesiyle gerçekleşmektedir. Buna göre, bir felekte bulunan bütün hareketler öncelikle o feleğin hareketi olan tek bir harekete boyun eğerken, ikinci olarak bütün feleklerin hareketleri de âlemde en büyük hareket olan sâbit yıldızlar feleğinin hareketine tabi olmaktadır. Buna paralel bir şekilde, her bir feleğin özel ilk muharrikinin kemâli, günlük hareketin muharriki olan İlk Muharrik'in onlar tarafından tasavvur edilmesiyle gerçekleşmektedir.”¹¹⁶

Daha önce ifade edildiği gibi, İbn Ruşd düşüncesinde ayüstü âlem birçok felekten oluşan kademeli bir görünüm arzuetmektedir. Bu feleklerin özel hareketleri âlemdeki en büyük hareket olan İlk Semâ'nın veya İlk Felek'in hareketine tabidir ve bu hareketin birer parçası konumundadırlar. Bu anlamda âlemdeki bu büyük hareket tümel, feleklerin özel hareketleri tikel olarak addedilmiştir. Bununla beraber, felekler birden

¹¹⁵ *Tefsîr*, ss. 1596:11-1598:2.

¹¹⁶ *Tefsîr*, ss. 1649:12-1650:6.

fazla harekete sahip olduklarından, onların her birinin hareketleri aynı düzlemde (tümel-tikel) değerlendirilebilir. Buna göre, her bir feleğin büyük hareketinin yanında onun bu büyük hareketine tabi olan küçük hareketleri de bulunmaktadır. Bu anlamda her bir felek küçük bir âlem olarak görülebilir. Her bir hareketin ayrı muharriki olduğunu düşünürsek, feleklerin kendine has tikel hareketlerinin muharrikleri öncelikle her bir feleğin büyük hareketin muharrikini (feleğin özel ilk muharriki) arzulamaktadır. Feleklerin ilk muharrikleri ise, her bir feleğin hareketiyle tabi olduğu âlemdeki en büyük hareketin muharriki olan İlk Muharrik'i arzulamaktadır. Ayrıca:

“İlk Muharrik’in bir bütün olarak semâvî cismin [ayüstü âlemin] muharriki olarak tasavvur edilmesi ile tek tek feleklerin muharriki olarak tasavvur edilmesi arasında fark vardır. Feleklerin her birinin kemâli, kendi özel illetini ve İlk İlet'i tasavvur etmesiyle gerçekleşmektedir (*kemâluhû huve fî tasavvur illetihî elletî tehussuhû ve tasavvuru'l-illeti'l-ûlâ*). Bu şekilde bütün feleklerin hareketleri tek bir şeye, yani âlemde var olan düzene (*en-nizâmu'l-mevcûd li'l-kull*) tabi olmaktadır.”¹¹⁷

Bu alıntının ilk kısmında İbn Ruşd'ün işaret ettiği durum, İlk Muharrik'in sabit yıldızlar feleğinin sûretini oluşturması bakımından İlk Sûret ve diğer feleklerin muharriklerinin aklettiği ilke olması bakımından İlk Gaye olarak ortaya konulmasıyla alakalı olup bundan sonraki başlıklar altında ayrıntılı bir şekilde ele alınacaktır. Alıntının ikinci kısmında ise İbn Ruşd, bütün muharriklerin İlk Muharrik'in kemâlini arzulayarak âlemdeki düzeni meydana getirdiklerini vurgulamaktadır. Başka bir yerde ise İbn Ruşd bu durumu daha iyi bir şekilde tasvir etmek için, el-Fârâbî'yi çağrıştıran yeni bir analogiye başvurmuştur:

“[Semâvî muharriklerin hali] tek bir faziletli şehrin yönetiminde (*siyâse medîne fâdile vâhide*) yardımlaşan faziletli yöneticilerin hali gibidir. Çünkü onlar yaptıkları işlerde İlk Başkan'ın işlerini taklit ederler (*yaktedûne fî ef'âlihîm bimâ yef'aluhû er-re'îsu'l-evvel*); yani onların fiilleri İlk Başkan'ın fiiline tabi ve O'nun hizmetindedir. Aynı şekilde, şehirlerde İlk Başkan'ın ona özel bir fiili bulunmakta ve bu fiil fiillerin en şerefliisidir. ...İşte bu fiil, İlk Başkan'ın dışındaki herkesin fiilleriyle tabi olduğu [fiildir]. Nasıl ki bu yöneticiliklerde bir İlk Yöneticilik'in bulunması gerekiyorsa, yöneticilerin fiillerinin de [tabi olduğu] bir İlk Fiil'in (*fi'l evvel*) bulunması gerekmektedir.”¹¹⁸

İbn Ruşd burada feleklerin muharriklerinin ve âlemin İlk Muharrik'inin fiillerinin benzerlik taşıdığını vurgulamaktadır. Buna paralel olarak, feleklerin hareketleri âlemdeki en büyük harekete (İlk Semâ'nın günlük hareketi) tabi oldukları gibi, bu hareketlerin muharrikleri de İlk Muharrik'e tabidir. Bu anlamda tek tek her bir

¹¹⁷ *Tefsîr*, s. 1649:8-12.

¹¹⁸ *Tefsîr*, ss. 1650:15-1651:5. Benzer analogiler için bkz. *Tefsîr*, ss. 1651:5-1652:4; *Cevâmî'*, s. 127.

muharrikin fiili, İlk Muharrik'in fiiline benzer olmakla birlikte, kendi aralarında hiyerarşik bir düzen içerisindedirler. İşte bu konu, yani muharriklerin 'filleri', birbirine üstünlükleri ve İlk Muharrik' nispetleri, bundan sonraki başlık altında ele alınacaktır.

B. 3. Ayrık Akılların Hiyerarşisi

Ayrık akılların mertebeleri ve hangi anlamda birbirinden üstün oldukları noktasında *Cevâmî'* ve *Tefsîr'*in nispeten farklı açıklamalar getirmek zorunda olduklarını tahmin etmek zor değildir. Bunun böyle olmasının nedeni, *Cevâmî'*in sūdūr teorisi ekseninde ayüstü âlemde fail sebepliliğin geçerli olduğu fikri benimsenirken, *Tefsîr'*in bu fikri yadsımasıdır. Görüleceği üzere, İbn Ruşd *Tehâfutu't-Tehâfut'*ta da *Cevâmî'*den ziyade *Tefsîr'*e yakın bir noktada durmaktadır. Bununla beraber, diğer birçok açıdan ayrık akılların hiyerarşisi iki eserde de (*Cevâmî'* ve *Tefsîr'*) oldukça benzer biçimde ortaya konulmaktadır.

*Cevâmî'*de İbn Ruşd feleklerin birbirine olan üstünlüğünü dört husus etrafında değerlendirilebileceğini belirtmektedir: (i) feleğin hareketinin hızı, (ii) hareket eden cismin büyüklüğü, (iii) gezegenlerin/yıldızların büyüklüğü ve çokluğu ve (iv) feleğin hareketinin kendisiyle tamamlandığı hareketlerin sayısı. Bununla birlikte, bir gezegenin veya semâvî cismin hareket ettirilmesinde ne kadar az muharrike ihtiyaç duyuluyorsa o felek o kadar üstün sayılmaktadır. Bu dört şartla birlikte, en kuşatıcı hareket olan sabit yıldızlar feleğinin hareketi bu feleği ve onun muharrikini en üstün felek/muharrik konumuna getirmektedir.¹¹⁹ Görüldüğü gibi, ilkelerin birbirinden sūdūr etmesi bakımından birbirinden üstün olmasının yanında, onların muharriki oldukları cisimlerin özellikleri ve verdikleri hareketin hususiyetleri bakımından da hiyerarşik bir düzen ortaya çıkmaktadır. *Tefsîr'*e bakıldığında, orada da ayrık ilkelerin öncelikle hareket verdikleri cisimlerin ve hareketlerinin özellikleri çerçevesinde derecelendirildiği gözlemlenmektedir:

“Muharriklerin ilki olan, bir bütün olarak âlemin muharrikinin (muharriku'l-kull) yanında, sâbit yıldızlar feleği olan İlk Felek'ten itibaren diğer feleklerin mertebelerince (*bi-hasb merâtibi'l-eflâk mine'l-feleki'l-evvel el-mukevkeb*) ikinci, üçüncü, dördüncü vd. muharrikler de vardır. İlk Muharrik'in ötekilere öncel olması, diğer muharriklerin tamamının O'nun verdiği [âlemin] büyük hareketine tabi olması doğrultusunda açıkça ortaya çıkmaktadır. Bunun yanında İlk Muharrik'in önceliği tabiat, konum (*el-mevdî'*) ve yücelik (*'azm*) bakımından da

¹¹⁹ *Cevâmî'*, s. 136. Ayrıca bkz. *Cevâmî'*, s. 124.

sabittir. Tıpkı İlk Muharrik'in hareketlisi olan İlk Semâ'nın konum, büyüklük ve hareketinin hızı bakımından diğer feleklere üstünlüğü gibidir. Bütün bunlar, İlk Muharrik'in diğer muharrikler karşısında şeref ve cevher (*eş-şeref ve'l-cevher*) bakımından üstün olduğunu ortaya koymaktadır. Buna uygun olarak, İlk Muharrik'e nispeten diğer muharriklerin mertebesi de onların feleklerinin İlk Felek'e nispeten mekândaki mertebeleri ile denk olmak durumundadır. Çünkü feleklerin konum ve büyüklük açısından birbirine üstün olması onların muharriklerinin de şeref çerçevesinde tertip edilmesini mümkün kılmaktadır.”¹²⁰

Görüldüğü gibi, semâvî muharriklerin verdikleri hareketler ekseninde derece derece olması İbn Ruşd'ün iki şerhinde de benzer şekillerde ortaya konulmaktadır. Diğer taraftan, sudûr teorisi çerçevesinde *Cevâmî*'de ayrıık ilkelerin birbirine üstünlüğü başka bir şekilde de ortaya konulmaktadır:

“Ayrıık akıllardan birinin kendisinden başkasını akletmesi ancak [böyle yaparak] bu başkasıyla kemâle ermesi bakımındandır (*'alâ ennehû yestekmilu bihî*). Bu başkası ise ondan önce ve varlık sebebi olmak durumundadır (*metakaddim 'aleyh ve sebep fi vücûdihî*). Bunun gibi, bu akıllardan birinin diğerinin *ma'lûlû* olarak düşündüğümüzde, zorunlu olarak *ma'lûlûn* illetini tasavvur etmesi (*en yetesavvir el-ma'lûlû illetehû*) [gerekmektedir]. ...Yani bu ilkelerden biri başkasını tasavvur ettiği zaman, bu başkası onun sebebidir; [kısacası] *musebbeb* sebebini tasavvur etmektedir. Zira *musebbebin*, zâtının kendisiyle var olduğu şeyi tasavvur etmeksizin zâtını tasavvur etmesi mümkün değildir. ...İlletin *ma'lûlûnû* tasavvur etmesi ise imkânsızdır. Aksi takdirde illet *ma'lûle* döner ve üstün olan (*el-eşref*) altta olanla (*el-ekall şerefen*) istikmal eder ki bu durum muhaldir. Buradan kesin bir şekilde ortaya çıkmaktadır ki bu ilkeler için –daha önce de açıklandığı gibi- hiçbir şeyin *ma'lûlû* olmayan bir ilk ilke vaz edilirse, onun [ilk ilkenin] sadece zâtını tasavvur ettiği ve *ma'lûllerini* tasavvur etmediği [anlaşılmalıdır].”¹²¹

Cevâmî'de yer alan bu değerlendirmede İbn Ruşd açık bir şekilde bir ayrıık aklın hiyerarşideki konumu ile onun akletme fiilinin tabiatı arasında bir ilişki vaz etmektedir. Buna göre, fail sebeplilik çerçevesinde altta bulunan bir ayrıık aklın kendi kemâlini gerçekleştirilmesi ancak varlıkta kendisinden üstün olan ve kendisinin varlık illetini oluşturan bir üst ilkeyi akletmesiyle mümkündür. Bu durum ayrıık akıllar hiyerarşisinin en alt mertebesinden İlk Muharrik olan İlk Akl'a kadar geçerli olarak değerlendirilmektedir. İlk İlke'nin en üst mertebede bulunması ise O'nun kemâlini gerçekleştirmek için sadece kendi zâtını akletmekle yetinebilmesinden kaynaklanmaktadır. Buna paralel olarak, İbn Ruşd için her ne kadar bütün ayrıık ilkeler öncelikle kendi zâtını akletse de onların bu *ta'akkul* fiili ancak kendi zâtının illeti olan

¹²⁰ *Tefsîr*, ss. 1646:11-1647:6.

¹²¹ *Cevâmî*', ss. 128-129.

bir üst ayırık aklın akledilmesiyle tamamlandığından, onlar İlk İlke'den farklı olarak mutlak bir basitliğe sahip değildir. Kısacası zâtını akletme sırasında daha çok ilkeye ihtiyaç duyanın basitliği daha azdır ve bu nedenle onda bir tür çokluk (*ve fihî kesra mâ*) bulunmaktadır. Bu anlamda en üstün olan İlk İlke ise zâtını tasavvur ederken kendi dışındaki hiçbir şeye ihtiyaç duymamakta olup İlk Basit olarak tasvir edilebilir.¹²²

Ayrık ilkeler arasında gerçek anlamda bir fail sebepliliğinin geçerli olmadığı üstünde duran *Tefsîr*'de ise ayrık ilkeler birbirinden bağımsız olarak doğrudan İlk İlke'yi *ta'akkul* ederek kemâlini gerçekleştirmektedir. Birbirine üstün olmaları ise ancak hareket verdikleri cisimlerin/feleklerin İlk Felek'e olan yakınlığı/uzaklığı ile tespit edilmektedir. Bununla beraber, her bir ayırık akıl kendi kemâlini gerçekleştirmek için, kendisinin varlık illeti bir üst akıl yerine İlk Akıl'ı aklettiğinden -yani yine kendisinden başkasını aklettiğinden- mutlak basitlik sahibi değildir.

“Ayrık akıllarda akıl, âkil ve ma'kûlün tek bir anlam (*ma'nâ vâhid bi-aynihî*) olması, onların basitlik bakımından eşit olmasını gerektirmemektedir (*leyse yelzim*). [Filozoflara göre] akıllar, bu anlamdaki [basitliğin] azalması ve çoğalması şeklinde birbirine üstün olup bu [basitlik] gerçek olarak (*bi'l-hakîka*) ancak İlk Akıl'da bulunmaktadır. Bunun nedeni ise İlk Akıl'ın zâtı kendi kendine kâim iken (*zâtuhû kâ'ime bi-nefsihâ*), diğer akıllar zâtlarını aklederek O'nunla [İlk Akıl'la] kaim olduklarını [anlamaktadırlar] (*ta'kil min zevâtihâ ennehâ kâ'ime bihî*).”¹²³

Başka bir ifade ile, İlk Akıl (İlk İlke veya Tanrı) her türlü kuvveden mutlak anlamda beridir. O'nun ilmi kendi zâtından başka hiçbir şeye referansta bulunmadığından, O'nun durumu diğer akıllardan farklı ve üstündür. O'nun varlığı ve ilminde bir 'başkalık'ın olması mümkün değildir. Diğer akıllar söz konusu olduğu zaman ise onlar kendi zâtlarını bilmek için kendi zâtları dışındaki bir şeye ihtiyaç duymaktadırlar. Dolayısıyla İbn Ruşd'e göre, İlk Akıl'dan ayrılmakla birlikte ayrık akılların kendi içindeki hiyerarşileri ve birbirine üstünlükleri, onların İlk İlke'ye olan 'yakınlıkları' ile doğrudan ilgilidir. Maddî bir varlığa sahip olmayan bu tür varlıklar

¹²² *Cevâmî*, s. 129. İbn Ruşd'e göre ayrık akılların kendi zâtını akletmesi ile insan aklının kendi zâtını akletmesi arasında bir benzerlikten bahsedilebilir. *Cevâmî*'in bir yerinde şu değerlendirmeye yer verilmektedir: “Buna göre, bu ilkelerden her biri kendi zâtını akletmektedir. Bu durum, bizdeki aklın aynı özellikte olmasından açıkça ortaya çıkmaktadır. Yani *ma'kûlleri* aklettiğinde bizdeki akılda kendi zâtını akletmesi ârız olur çünkü zâtı *ma'kûlleri* kendisi olmaktadır. Bunun gibi, burada akıl aynıyla *ma'kûlün* kendisi oluyorsa neden ayrık akıllarda böyle bir durum daha uygun olmasın? Çünkü her ne kadar kendisinin madde ile bir ilişkisi bulunsun da doğasında madde olmaması bakımından bizdeki aklın özelliği bu olunca, esasen madde ile ilişkisi olmayan ayrık *ma'kûlde* durumun böyle olması daha uygundur. Bu nedenle [ayrık ilkelerdeki] akıl ve *ma'kûlün* birliği, bizde olandan daha tamdır (*ekser fi ma'nâ ittihâd*). Zira bizdeki akıl, ma'kûlün aynısı olsa da madde ile bağıntısı bakımından (*min cihe nisbetihî ile'l-heyûlâ*) onda bir tür başkalık vardır (*fe-fihî teğâyur mâ*).” Bkz. *Cevâmî*, s. 128.

¹²³ İbn Ruşd, *Tehâfutu't-Tehâfut*, ss. 265-266.

hakkında ‘yakınlık’ ifadesi, onların zâtını oluşturan aklî faaliyetlerinin basitliği şeklinde anlaşılmalıdır. Buna göre, daha basit olan İlk Akl’a daha yakın iken, daha az basit olan O’ndan daha uzak olmaktadır.¹²⁴

Başka bir açıdan bakıldığında ise, ayrık akılların *ta’akkul* fiilinde kendi haricindeki bir şeye referansta bulunmaları onlarda bir tür birleşiklik haline işaret etmektedir. Yani ayrık akıllar oluş ve bozuluşa tabi olmayan cevherler olmakla birlikte, onların kemâle ulaşmak için kendileri dışındaki bir şeye –salt fiil ve kemâl üzere bulunan İlk İlke’ye- ihtiyaç duymaları onlarda bir bakıma bir kuvvelik halinin bulunduğu şeklinde anlaşılabilir. İbn Ruşd bu hususa, çok kısa bir şekilde şu sözlerle işaret etmektedir:

“Birleşik olan şeyler (*el-eşyâ’u’l-murekkebe*), [sahip oldukları] birleşikliğin azlığı ve buldukları cinsteki İlk Basit’e olan yakınlıkları bakımından birbirine üstün olur. ...Bu nedenle, burada birleşiklik bakımından birbirine üstün olan akılların oluşturduğu bir cins varsa, o zaman [bu cinsten] en üstün olan bu cinsten birleşiklik bakımından en az olan değil, bu cinsten basit olandır.”¹²⁵

Burada İbn Ruşd İlk Akıl da dâhil olmak üzere ayrık akılların bir cins oluşturduğunu ve bu cinsin ‘ilk üyesi’nin İlk Akıl olduğunu belirtmektedir. Cins mefhumunun bu şekilde anlaşılması, daha önceki örneklerde de ifade edildiği gibi, İbn Ruşd’e özgü olup birçok ayrı meselede onun tarafından kullanılmıştır. Kısacası İbn Ruşd için cins, ortak bir tabiatı eşit derecede paylaşan üyelere oluşmaz, aksine ortak bir tabiata sahip olup öncelik-sonralık üzere sıralanabilen üyeleri ifade etmektedir. Buna göre, burada da İbn Ruşd İlk Akıl da dâhil olmak üzere, ayrık akılların bir cins oluşturduğunu ancak İlk Akl’ın bu cinsin en öncel ve üstün üyesi olduğunu belirtmektedir. Buna göre, İbn Ruşd için ayrık akıllar İlk İlke’nin karşısında daha düşük bir ontolojik statüye sahiptir ve onların aklî kuvveleri İlk’e olan ‘yakınlıkları’ ile orantılıdır.¹²⁶

Taylor’un aktardığı gibi, İbn Ruşd *De Anima* tefsirinde de ayrık akılların hangi anlamda kuvveye sahip olabileceklerini değerlendirmektedir. Kuşkusuz ayrık akılların kuvveye sahip olması, onların oluş ve bozuluşa tabi olduğu anlamına gelmemektedir. Öyle görünüyor ki, İbn Ruşd’ün bu bağlamda kuvve kavramına başvurması,

¹²⁴ Bu mesele hakkında bir değerlendirme için bkz. Taylor, “Averroes’ Philosophical Conception of Separate Intellect and God,” ss. 401-402. Ayrıca bkz. Harry A. Wolfson, “The Plurality of Immovable Movers in Aristotle and Averroes,” *Harvard Studies in Classical Philology* 63 (1958), ss. 245-246.

¹²⁵ *Tefsîr*, ss. 1704:16-1705:4.

¹²⁶ Bu meselede bir değerlendirme için bkz. Taylor, “Averroes: God and the Noble Lie,” ss. 44-45.

bilkuvveliğin genel kavramsal çerçevesinin dışında bulunan bir şeyle izah edilmelidir. Ayrık akılların burada kuvve sahibi olarak gösterilmesi, onların kendi zâtlarını *ta'akkullerinde* başka bir şeye, onlardan varlık bakımından daha üstün olan bir şeye referansta bulunmalarını ifade etmektedir. Başka bir ifade ile, ayrık akıllardan her biri kendi zâtını bilmek için İlk Sûret veya İlk Gaye olan ve aynı cinste bulunan bir İlk'e nispetle mümkündür. Yani onların zâtlarına dair ilmi sadece zâtları ile sınırlı kalmayıp kendi zâtlarını tam olarak bilmek için, zâtlarını başka bir şeye referansla akletmek durumundadırlar. Buna göre, ayrık akılların varlığı kendi kendine yeten bir varlık değildir; çünkü kendi zâtlarını *ta'akkulleri* başka ve daha üstün olan bir şeyin varlığının farkındalığı ile tamamlanmaktadır. Diğer taraftan İlk Akıl olan Tanrı için bu şekildeki izafet veya referans gerektiren bir *ta'akkul* söz konusu değildir. O, başka hiçbir şeye ihtiyaç duymadan, sadece kendi zâtını *ta'akkul* ederek varlığının/zâtının ilmine ulaşmaktadır.¹²⁷

Buna benzer bir değerlendirme ile *Tehâfutu't-Tehâfut*'ta da karşılaşmaktayız:

“İlk Akıl'ın zâtını akletmesi ile diğer akılların zâtlarını akletmesi arasındaki fark [şudur ki], İlk Akıl zâtını aklederken o zâtında bulunan bir anlamı akletmekte olup başka bir illete muzaf olan bir anlam akletmemektedir (*el-'aklu'l-evvel ya'kil min zâtihi ma'nâ mevcûden bi-zâtihi lâ ma'nâ mâ mudâfen ilâ 'ille*). Diğer akıllar ise zâtlarında, illetlerine muzaf olan bir anlamı akletmektedir ve bu şekilde onlara bir çokluk dâhil olmaktadır (*ve's-sâ'iru'l-'ukûl ta'kil min zevâtihâ ma'nâ mudâfen ilâ illetihâ fe-yedhuluhâ el-kesra min hâzihi'l-cihe*). [Diğer akılların] İlk İlke'ye izafetleri tek ve aynı mertebede olmadığından, onların her birinin basitlik bakımından aynı mertebede olması lazım gelmemektedir. [Diğer taraftan] onlarda hiçbiri İlk'in basit olduğu anlamda basit olarak bulunmamaktadır; çünkü İlk, zâtî bir varlığa sahip iken, onlar izâfî (*mudâf*) bir varlığa sahip olarak görülmektedir (*li-enne'l-evvel ma'dûd fi'l-vucûd bi-zâtihi ve hiye fi'l-vucûdi'l-mudâf*).”¹²⁸

İbn Ruşd bu şekilde İlk Akıl ve diğer ayrık akıllar arasında, onların fiilleri (kendi zâtlarını *ta'akkul*) ve dolayısıyla varlık modları arasında temelli bir farklılığın bulunduğunu vurgulamış olmaktadır. Onlar her ne kadar aynı cinste bulunsalar da İlk Akıl, sadece İlk Muharrik olması bakımından ‘ilk’ sayılmaz, aynı zamanda diğer ayrık akılların fiillerinin gayesi ve mutlak kemâl kaynağı olarak ‘ilk’ sayılmaktadır. Bundan sonraki başlıklar altında ortaya çıkacağı üzere, Aristoteles'ten farklı olarak İbn Ruşd teolojisinde Tanrı'nın sadece hareketin kaynağı olması üzerinde vurgu yapılmamakta,

¹²⁷ Taylor, “Averroes' Philosophical Conception of Separate Intellect and God,” ss. 399-401.

¹²⁸ İbn Ruşd, *Tehâfutu't-Tehâfut*, s. 265.

bunun ötesinde daha ağırlıklı olarak O'nun İlk Sûret ve İlk Gaye olması üzerinde durulmaktadır.

C. Tanrı: İlk İlke

Şimdiye kadar bu çalışmanın genel gidişatından da anlaşıldığı gibi, İbn Ruşd için Tanrı'nın İlk Muharrik olarak tespit edilmesi metafizik veya teolojiden ziyade, fizik ilminin görevidir.¹²⁹ Metafizik ilminde ise Tanrı'nın hangi anlamda İlk Sûret ve İlk Gaye olarak tespit edilebildiği üzerinde durulmaktadır. İbn Ruşd bu noktayı veciz bir şekilde şu satırlarda ortaya koymaktadır:

“Problemin kaynağı (*mevdî'u's-şekk*) Tanrı'nın kemâlin en üst noktasında (*fî ğâyeti'l-kemâl*) ve diğer her şeyden üstün (*efdal min kulli şey'*) olması gerektiği [gerçeğinde] değil, problemin kaynağı zâtı itibariyle kemâlin en üst noktasında bulunan bu şeyin [Tanrı'nın] hangi hal üzere (*'alâ eyyi hâl*) bulunduğu [açığa çıkarılmasıdır].”¹³⁰

Diğer taraftan, İbn Ruşd'e göre Tanrı'nın varlığının hareket bakımından tespit edilmesi fiziksel araştırmayı ilgilendirirken, O'nun hangi tarzda hareket verdiğini veya söz konusu *tahrîkinin* tabiatının ne olduğu meselesi metafizik ilminde araştırılan hususlardan sayılmaktadır. Bu meselelere geçmeden önce, burada kısaca hareket bakımında İlk İlke'nin âlem karşısındaki durumuna göz atalım. Şimdiye kadar İlk Muharrik'ten bahsederken devamlı olarak O'nun altında bulunan varlıkların perspektifinden açıklamalar getirmiştik. Burada ise çalışmamızın kalan kısmındaki değerlendirmeler için bir temel oluşturacak şekilde, İlk İlke'nin perspektifinden âlemdeki hareket olgusunu kısaca değerlendirelim. İbn Ruşd'ün de bunu yapmaya çalıştığı yerlerden birinde şöyle denilmektedir:

“Sürekli olarak ve tek bir hal üzere (*dâ'imen ve 'alâ hâle vâhide*) hareket veren bu Muharrik'in hiçbir şeyden etkilenmediği ve hiçbir şekilde değişime uğramadığı (*ennehû lâ yenfe'il ve lâ yestehîl*) açıkça ortaya çıkmıştır. Mekânda hareket etmediğinden, diğer hareket [değişim türlerinden] hiçbiri O'nda cereyan etmemektedir; çünkü mekânda hareket diğer hareket/değişim [türlerinden] önceldir (*el-mutekaddime*). Dolayısıyla O'nda söz konusu üstün (*eşref*) hareket [yani mekânda

¹²⁹ Bu noktadan sonra İbn Ruşd, İlk İlke'den bahsederken daha sık olarak Tanrı kelimesine yer vermektedir. Bu anlamda onu takip ederek biz de bu şekilde davranmayı uygun buluyoruz. İbn Ruşd bu hususu şu şekilde gerekçelendirmektedir: “Tanrı (*el-ilâh*) ismi *hayy*, ezeli ve her bakımdan üstün olana delalet ettiğine göre ve burada anlatılanlardan âlemin muharriki olarak bu özellikteki bir şeyin var olduğu ortaya çıktığına göre, o zaman bu şey Tanrı'dır.” Bkz. *Tefsîr*, s. 1624:2-5.

¹³⁰ *Tefsîr*, s. 1694:8-11. Buna paralel olarak, *Lambda* tefsirinin başında da İbn Ruşd bu kitabın şerhinde neyin amaçlandığını şu ifadelerle tespit etmektedir: “Bu kitapta [*Lambda*] ise ayrı olan İlk Cevher'in ilkesinin de cevher, sûret ve gaye olduğu ve bu iki cihetten [sûret ve gaye] O'nun her şeyi hareket ettirdiği ortaya koyulmaktadır.” Bkz. *Tefsîr*, s. 1425:4-5.

hareket] bulunmadığı için ikincil olan hareket türlerinin de bulunmaması lazım gelmektedir. Aynı şekilde semâvî cisim diğer bütün cisimlerden üstün olduğu için, onda sadece hareketlerin en üstünü olan mekânda hareket bulunmaktadır.¹³¹ Bu muharrik [İlk Muharrik] de semâvî cisimden üstün olduğundan, [semâvî cismin] varlığının hareketle olmasına rağmen [İlk Muharrik] onun en üstün hâl üzere kalmasının sebebidir (*kâne's-sebeb fi sebâtihi bi'l-hâli'l-efdal iz vucûduhu innemâ huve fi'l hareke*).¹³²

İbn Ruşd burada kısaca İlk İlke'nin hiçbir şekilde değişmediğini söyleyerek bir anlamda O'nun hareket/değişim türleri itibariyle hangi anlamda 'ilk' olduğunu gözler önüne sermektedir. Buna göre, bir bütün olarak âlemde bir hareket/değişim hiyerarşisinden de bahsedilebilir. Yani bu anlamda âlemin ilk ve en üstün ilkesi değişim türlerinden hiçbirine tabi olmaz iken, semâvî cisimler değişim türlerinin en üstünü olan mekânda hareketle yetinirken, ayaltı âlemdeki varlıkları ise bütün değişim türlerine maruz kalmaktadır. Bunun yanında hareket etmeyen İlk Muharrik, aynı zamanda bu hiyerarşik yapının veya âlemdeki düzenin devamlılığının da sebebidir. İbn Ruşd'un sözlerinde kulak verecek olursak:

“İlk Muharrik'in hareket etmeden ilk hareketliye [İlk Felek] hareket vermesi, sevilenin hareket etmeden sevenini hareket ettirmesi gibidir (*kemâ yuharriku'l-mahbûb el-muhibbe lehû min ğayr en yeteharrik el-mahbûb*). O'nun, ilk hareketlinin dışındaki şeyleri hareket ettirmesi ilk hareketlinin aracılığı ile olur (*ve huve yuharrik mâ dûne'l-muteharriki'l-evvel 'anhu bi-visâtati'l-muteharriki'l-evvel*); 'ilk hareketli'den kasıt semâvî cisim, diğer hareketlilerden kasıt ise İlk Cism'in dışındaki diğer felekler ve oluş ve bozuluş [âlemdir]. İlk Semâ'nın bu [İlk] Muharrik'ten dolayı hareket etmesi, O'na duyduğu arzu ile olur (*es-semâ'u'l-evvel teteharrik 'an hâza'l-muharrik bi's-şevk ileyh*); yani tıpkı sevenin sevileni taklit ettiği gibi [İlk Semâ da] kendi takati ölçüsünce O'nu taklit etmektedir (*teşebbihu bihi bi-kadri mâ fi tâkatihâ*). Diğer semâvî cisimler ise İlk Cism'in hareketine [duydukları] arzu cihetiyle hareket etmektedirler. Bu nedenle bütün yıldızlar doğudan batıya ve batıdan doğuya olmak üzere çift harekete sahiptir. Bu feleklerin altında bulunanları ise [İlk Muharrik], [feleklerin] bu hareketleri aracılığıyla hareket ettirmektedir; [İlk Muharrik] oluş ve bozuluşu [yıldızlarda] bulunan bu karşıt çift hareketle meydana getirirken (*yef' aluhû*), [oluş ve bozuluşun] kesintisizliğini de sürekli ve tek olan hareketle [günlük hareket] sağlamaktadır (*ve emmâ ittisâluhu fe-bi'l-hareketi'l-vâhide ed-dâ'ime*).¹³³

¹³¹ Semâvî cisimler sadece değişim türlerinin en üstünü olan mekânda hareketle kayıtlı kalmayıp aynı zamanda mekânsal hareketlerin en üstünü olan dairesel hareketle hareket etmektedir. Ezeli olan İlk Muharrik de aracısız olarak sadece bu hareketin muharriki olarak tasavvur edilebilir; bkz. *Tefsîr*, ss. 1610:14-1611:3.

¹³² *Tefsîr*, ss. 1638:12-1639:7.

¹³³ *Tefsîr*, ss.1606:8-1607:2.

İlk Muharrik ve ilk hareketli arasında burada kullanılan sevilen-seven analogisi biraz sonra, İlk Muharrik hangi anlamda İlk Sûret ve İlk Gaye olduğu hakkındaki bahiste daha anlaşılır olacaktır. Burada İbn Ruşd'ün öncelikle vurgulamak istediği şey ise, hareket bakımında bir bütün olarak âlemin düzeni ve birliği konusudur. Ayrıca İlk Muharrik'in kendisinin altındaki varlıklara yönelik etkinliğinin tabiatı da kısa bir şekilde tespit edilmektedir. Buna göre, İlk Muharrik kendi hareketlisi olan İlk Semâ karşısında bir arzu nesnesi konumunda olup onun hareketinin sebebi iken, İlk Semâ'nın altındaki her şey bu semânın İlk Muharrik'i arzulanması ile gerçekleştirdiği hareketin etkinliği altındadır. Ancak daha önce de ifade edildiği gibi, bu etkinlik onun oluş ve bozuluşun fail sebebi olarak değil, âlemdeki hareketin fail sebebi olarak düşünülmelidir.

C. 1. İlk Muharrik Olarak Tanrı

İlk İlke'nin aynı zamanda sabit yıldızlar feleğinin muharriki veya İlk Muharrik olduğunun gösterilmesi, İbn Ruşd tarafından İlk İlke'nin kendisinin altındaki şeylerin fail sebebi olmayıp sadece sûrî ve gâî sebep olmasının gösterilmesiyle izah edilmektedir. İbn Ruşd'e göre, fail sebebin fiili bir şeyin varlığa çıkmasıyla veya kuvveden fiile geçmesiyle sonlanmaktadır. Daha önce oluş bahsinde de değindiğimiz üzere, bir şeyin kuvveden fiile geçişinin ezeli olarak devam etmesi söz konusu olmadığından, İbn Ruşd için oluş zaman bakımından sınırlı bir harekettir. Bu nedenle, fail sebebin fiili de zaman bakımından sınırlı olmak durumundadır. Buna uygun olarak, ezeli bir varlık kemâlin en üst mertebesinde bulunduğu ve salt bilfiil durumda olduğundan, ona zaman bakımından sınırlı bir fiilin (bazen bilfiil fail, bazen de bilkuvve fail olması) izafe edilmesi mümkün değildir. İşte bu argümandan yola çıkarak İbn Ruşd İlk İlke'nin fail sebep olamayacağını ve bu ilkenin İlk Muharrik'le aynı olduğunu ortaya koymaktadır.¹³⁴ İbn Ruşd bu hususu çok açık bir şekilde ortaya koymaktan çekinmemektedir:

“Bu ilke [İlk İlke], tek ve kesintisiz olan ezeli ilk harekete, yani günlük harekete hareket veren [ilkedir] (*hâza'l-mebde' huve'llezî yuharriku'l-harekete'l-ûlâ es-sermediyye el-vâhide el-muttasile a'nî el-harekete'l-yevmiyye*).”¹³⁵

İbn Ruşd'e göre, İlk İlke'nin İlk Muharrik'in üstünde olduğunu ve onun fail sebebi olduğunu söyleyenler temelde şu iki hususa dayanmaktadır. (i) Birinci husus, İlk İlke'nin mutlak olarak basit olmasını ifade ederken, (ii) ikincisi de mutlak olarak basit

¹³⁴ Wolfson, “Averroes' Lost-Treatise on the Prime Mover,” s. 702.

¹³⁵ *Tefsîr*, s. 1644:5-6. Bu konuda daha ayrıntılı değerlendirmeler için bkz. *Tefsîr*, ss.1528:10-1531:3.

olan bir illetten ancak bir *ma'lûlün* çıkacağı şeklindeki ilkedен ibarettir. İlk İlke'nin mutlak olarak basit olduğu İbn Ruşd tarafından da kabul edilmekle birlikte, ona göre 'birden ancak bir çıkar' ilkesi ancak fail sebeplilik çerçevesinde geçerli sayılmaktadır. Yani eğer fail bir sebebi basit ve bir olarak düşünürsek, onun *ma'lûlünün* de bir olması gerekmektedir. Ancak sûrî ve gâî sebeplilik çerçevesinde, daha önce anlatıldığı gibi, söz konusu ilke aynı şekilde geçerli değildir.¹³⁶ İbn Ruşd'e göre, İlk İlke'nin hiçbir semâvî cismi doğrudan hareket ettirmediği, yani O'nun hareket vermesi ancak altında bulunan ve onu *ta'akkul* edip arzulayan ayrık akıllar aracılığıyla olduğu kabul edilirse, o zaman ayüstü âlemde fail sebepliliğın de yokluğunda söz konusu İlk İlke'nin fiili hiçbir şekilde tasavvur edilemez.¹³⁷

Böylece İbn Ruşd ve İbn Sînâ'nın sabit yıldızlar feleğinin muharrikinin âlemdeki İlk Muharrik olduğu noktasında hemfikir olduklarını söylemek mümkündür. Ancak İbn Sînâ için İlk Muharrik (veya İlk Akıl) aynı zamanda İlk İlke değildir; İlk İlke, İlk Muharrik'in de ötesinde bulunan Zorunlu Varlık'tır.¹³⁸ İbn Ruşd'e göre ise İlk Muharrik aynı zamanda âlemin İlk İlke'si olup İbn Sînâ'nın Zorunlu Varlık'ı ile aynıdır.¹³⁹ Bu bölümün ilk kısmında da dile getirildiği gibi, iki filozof arasında bu noktadaki ayrılık aynı zamanda İlk İlke'nin varlığının hangi ilimde ispatlanacağını da ilgilendirmektedir. Buna göre, İbn Sînâ için İlk İlke diğer ayrık akıllar gibi bir cismi doğrudan hareket ettirmediğinden, O'nun hareket olgusundan yola çıkılarak fizik ilminde ispatlanması söz konusu değildir. Diğer taraftan, açık olduğu üzere, İbn Ruşd'e İlk İlke sabit yıldızlar feleğinin muharriki olduğundan, İlk İlke'nin varlığı hareket olgusundan yola çıkılarak fizik ilminde ispat edilmelidir.

Son olarak, İbn Ruşd İlk İlke'nin fail sebep olamayacağını ve dolayısıyla İlk Muharrik'in ötesinde düşünemeyeceğini kemâl nosyonu ekseninde de ortaya koymaktadır. Buna göre, eğer İlk İlke'den başka bir şeyin sudûr ettiğini düşünecek olursak, bu sudûrun İlk İlke'nin en üstün kemâle sahip olmasına bir katkının olması gerektiği ortaya çıkmaktadır. Yani İlk İlke'nin kemâli ya zâtından dolaydır ya da zâtından sudûr eden şeyden dolaydır. Kısacası sudûru kabul ettiğimiz takdirde, İlk

¹³⁶ Wolfson, "Averroes' Lost-Treatise on the Prime Mover," s. 703.

¹³⁷ *Tefsîr*, s. 1648:4-8. Ayrıca bkz. Wolfson, "Averroes' Lost-Treatise on the Prime Mover," s. 705.

¹³⁸ Bu mesele hakkında İbn Sînâ'nın değerlendirmeleri için bkz. İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât*, ss. 402-407.

¹³⁹ Wolfson, "Averroes' Lost-Treatise on the Prime Mover," ss. 684-685.

İlke'nin kemâlinin kendinden başkası olan bir şeyden dolayı olduğu düşüncesine doğru yol almak durumundayız.¹⁴⁰

C. 2. İlk Sûret Olarak Tanrı

İbn Ruşd düşüncesinde Tanrı'nın İlk Sûret ve İlk Gaye olarak tezahür etmesi O'nun altında bulunan ayırık akılların fiilleri doğrultusunda anlaşılmaktadır. Buna göre, en kısa ifadeyle, Tanrı'nın İlk Sûret olması, ayırık akılların kendi zâtlarını akletmeleri sırasında, O'nun zâtının farkında olarak bu fiilleriyle muharrik oldukları cismin sûretini oluşturmaları ile ortaya çıkarken, O'nun İlk Gaye olması ayırık akılların kendi zâtlarını akletmeleri sırasında O'nun zâtını arzularak O'nun sahip olduğu üstün kemâle ulaşmaya çalışmaları çerçevesinde anlaşılmalıdır.

İbn Ruşd öncelikle okuyucunun kafasında oluşabilecek önemli bir ikilemi bertaraf etmek istemektedir. Tanrı'nın İlk Sûret veya İlk *Ma'kûl* olarak değerlendirilmesi O'nun, muharriki olduğu semâvî cismin (İlk Felek veya İlk Semâ) - ayaltı âlemdeki sûretlerle aynı biçimde- maddede bulunan bir sûreti olarak ele alınmamalıdır. İbn Ruşd'ün kendi ifadesiyle, bir bütün olarak semâyı en büyük ve en hızlı hareketle (günlük hareket) hareket ettiren bu İlk Muharrik'in nasıl bir *ma'kûl* olduğu üstünde durmak gerekmektedir. İbn Ruşd bu bağlamda *ma'kûl*'ün nasıl anlaşılması gerektiği noktasında Afrodiasias'a atfettiği bazı alternatif açıklamaları değerlendirdikten sonra,¹⁴¹ ona göre gerçeğe en yakın olanını şu şekilde takdim etmektedir:

“[Afrodiasias'ın verdiği] dördüncü açıklamaya (*te'vil*) göre [Aristoteles] 'son ilke' (*el-ustûhyâ el-ahîra, stoikheïon*) ile maddeyi değil, sûreti kastetmiştir. Çünkü bu ilke [madde] zât itibariyle değil, nispet üzere *ma'kûldür* (*leyse ma'kûlen bi-zâtihî bel bi'l-munasebe*). Sûret ise zâtı itibariyle *ma'kûldür*. Bu açıklamaya göre [Aristoteles] için bu *ma'kûl*, maddenin *ma'kûllerinden* (*ma'kûlâtu'l-heyûlâ*) biri olarak değil, sûret *ma'kûllerinden* dâhilinde bulunmaktadır (*huve müretteb fi ma'kûlâti's-suver dâhil tahtehâ*). Çünkü sûret olarak ilke kendi başına ve kendi içinde (*'alâ hiyâlihâ ve infirâdihâ*) *ma'kûldür*; yani mutlak olarak *ma'kûldür* (*ma'kûle bi-itlâk*). On varlık [kategori] olan madde *ma'kûlleri* ise nispetle (*bi'n-nisbe*) [*ma'kûldür*].”¹⁴²

Kısa ve oldukça zor anlaşılır olan bu veciz değerlendirmede İbn Ruşd, İlk İlke olarak âlemin en uzak sebebi (veya 'son ilke'si) durumundaki ilkenin ne madde ne de

¹⁴⁰ Wolfson, “Averroes' Lost-Treatise on the Prime Mover,” s. 707.

¹⁴¹ Bkz. *Tefsîr*, ss. 1601:1-1602:15.

¹⁴² *Tefsîr*, s. 1602:7-15.

maddede bulunan bir sûret olamayacağı yönündeki kabulden yola çıkarak bu ilkenin nasıl bir sûret olduğunu tespit etmeye çalışmaktadır. Buna göre, İlk İlke'nin sûret olarak tasavvur edilmesi, aşına olduğumuz ve İbn Ruşd'ün burada 'madde *ma'kûlleri*' olarak isimlendirdiği on kategori şeklinde değerlendirilen varlıklardan farklı olmak durumundadır. Bu noktayı daha anlaşılır kılmak için İbn Ruşd şöyle devam etmektedir:

“Bu *ma'kûl*, nispetle anlaşılan madde *ma'kûlleri*ne değil, zât itibariyle anlaşılan (*tufhem bi-zâtihâ lâ bi'l-munâsebe*) sûret *ma'kûlleri*ne dâhildir. Ayrıca o [bu *ma'kûl*] bu cinsteki cevheresel sûretler türünden (*fi'n-nev' mine's-suver elletî hiye cevheriyye*) olup bunlardan da basit olanların dâhilindedir. Bunun böyle olması, bazı sûretlerin cevheresel, bazılarının da cevheresel olmadıklarındandır; cevheresel olanların da bazıları maddî bazıları da gayr-ı maddî [sûretlerdir]. Bu İlk *Ma'kûl* da bu cins dâhilinde olup [Aristoteles'in] 'basit ve bilfiil olandır' sözüyle delalet ettiği [şeydir]. [Aristoteles] 'basit' derken maddeden beri olan sûreti [kastetmektedir] çünkü kuvvenin karıştığı her şey birleşiktir (*murekkeb*) ve kuvve başkası ile fiil de zâtıyla akledildiğinden, kuvvenin hiçbir şekilde karışmadığı şey *ma'kûl* olmaya daha layıktır.”¹⁴³

İbn Ruşd bu yeni açıklama ile bu önemli noktanın anlaşılmasını nispeten kolaylaştırmıştır. İlk Sûret'in, bu çalışmanın ontoloji ile ilgili bölümünde sık sık kullanılan 'cevheresel sûret'lerden olduğunu söylemek, bu sûretin şeyin mahiyetini oluşturan ve şeyin maddesinden ayrıştırılan sûret türünden olduğunu belirtmekle aynı şeydir. Diğer taraftan İbn Ruşd, İlk Sûret'in cevheresel sûret 'türünden' olduğunu belirtmekle birlikte, bu sûretin ayaltı âlemindeki gibi herhangi bir maddeden ayrıştırılmadığına işaret ederek O'nun nispetle değil zâtı itibariyle *ma'kûl* olduğunu vurgulamaktadır. Bu husus, bu sûretin mutlak anlamda basit ve salt fiil durumunda olması ile daha da güçlü bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle, İlk Sûret mutlak basit ve mutlak fiil olarak ayaltı âlemdeki *ma'kûlleri*nden '*ma'kûl* olmaya daha layık' olarak görülmelidir.¹⁴⁴

C. 3. Tanrı'nın *Ta'akkul* Fiili

İbn Ruşd, ilahî ta'akkülü daha iyi anlatabilmek için okuyucuya öncelikle insanın aklî ve idrak süreçlerinin nasıl işlediğini hatırlatmaktadır. Buna göre bilgi veya duyu, düşünce ve akletme gibi fiillerin sonucunda meydana gelen anlama(*fehmi*) durumu, her zaman 'anlamanın nesnesi' olan şeyden farklı bir şeydir. Yani duyu, düşünce vd. idrak durumları hemen her zaman kendisinden başka olan nesnelere hakkındadır. Başka bir

¹⁴³ *Tefsîr*, ss. 1602:16-1603:8. Ayrıca bkz. İbn Ruşd, *Telhîs es-Semâ' ve'l-Âlem*, ss. 177-184.

¹⁴⁴ Bu mesele hakkında bir değerlendirme için bkz. di Giovanni, "The Commentator: Averroes's Reading of the Metaphysics," s. 81.

ifade ile, insanda akıl bazı arazî durumlar hariç (*illâ bi'l-'arad*) kendi kendini akletmemektedir.¹⁴⁵ Ancak ilahî akıl açısından bilgi ile bilgi nesnesi arasında bir başkalığın olması söz konusu değildir:

“Eğer bu akıl [ilahî akıl] kendisinden başka bir şeyi aklediyorsa, o zaman burada akleden, akletme fiili ve akledilen (*muta'akkil ve in'ikâl ve şey' yu'kal*) [olmak üzere üç farklı unsur] vardır. [Buna göre], akledenin üstünlüğü hangi birinden kaynaklanmaktadır (*fe-min kibeli eyyihimâ tekûmu'l-fadîle li'l-muta'akkil*)? Akletme sürecinden (*in'ikâl*) mi, akledilen zâtın (*ez-zâtu'l-muta'akkale*) mı, yoksa akletme sürecinin kaynağı olan şeyden midir (*ev min kibeli 'ş-şey' ellezî 'anhu el-in'ikâl*)? Çünkü bu üç şey, kendisinden başka bir şeyi akledenlerde benzer olmakla birlikte, esasında birbirinden farklıdır. Bu nedenle [Aristoteles'in de] dediği gibi, bizdeki aklın fiili olan *ta'akkul* ve *ma'kûl*, aklın kendisiyle her bakımdan bir ve aynı şey değildir. Kısacası bizde *ma'kûl* âkilden başka bir şeydir. Maddede bulunmayan akıllara gelince ise onlarda *ma'kûlün*, aklın ve aklın fiilinin bir ve aynı şey olması ilzam etmektedir.”¹⁴⁶

İnsan aklı ve ilahi akıl arasında kurulan bu analoginin de gösterdiği gibi ikisi arasında bazı benzerlikler bulunmakla birlikte, önemli ölçüde birbirinden farklı oldukları da gözden kaçmamalıdır. İbn Ruşd öncelikle ilahi cevheri oluşturan *ta'akkulün* nesnesinin ne olabileceği üstünde durmaktadır. Burada iki ihtimalden söz edilebilir; ilahî akıl ya (i) kendi zâtını ya da (ii) kendi zâtının dışındaki bir şeyi akletmektedir.¹⁴⁷ O'nun kendi zâtının dışında olan bir şeyi aklettiğini (ii) düşünmek bazı çelişkilere yol açtığından pek mümkün gözükmemektedir. İlk İlke'nin ezeli olarak başka hiçbir şeye ihtiyaç duymadan varlığını sürdürdüğü ve varlığının akletmekten ibaret olduğu düşünülürse, bu akletmenin nesnesinin ezeli olarak kendi zâtından başka bir şey olması ezeli olarak O'na ortak olan başka bir şeyin varlığını gerektirecektir.¹⁴⁸ Diğer taraftan, ilahî akıl (*el-'aklu'l-ilâhî*) üstünlük ve kemâlin en üst mertebesinde bulunduğundan, O'nun kendi zâtından başka bir şey aklettiğini tasavvur etmek kolay değildir; çünkü bu durumda O'nun akledilenden daha aşağı bir mertebede bulunduğu ve kemâlini onunla gerçekleştiği anlaşılmaktadır. Bu ise ilahî akıl için mümkün olmayan hallerden birisidir.¹⁴⁹ İbn Ruşd'ün veciz ifadesiyle:

“[Bu durumda] O'nun cevheri bütün varlıklardan daha üstün olamaz çünkü O'nun üstünlüğü (*fadl*) başka bir şeyden dolayı kemâle ermesiyle

¹⁴⁵ *Tefsîr*, ss. 1700:8-1701:3.

¹⁴⁶ *Tefsîr*, s. 1701:6-14. Bu mesele hakkında bir değerlendirme için bkz. Taylor, “Averroes: God and the Noble Lie,” s. 45. Ayrıca bkz. *Tefsîr*, ss. 1617:12-1618:4.

¹⁴⁷ *Tefsîr*, s. 1696:8-9.

¹⁴⁸ *Tefsîr*, s. 1696:11-14.

¹⁴⁹ *Tefsîr*, ss. 1694:13-1695:8, 1697:6-9.

[gerçekleşmiş olacaktır]. Ma'kûl de aklın kemâli olduğuna göre, bu başkası da zorunlu olarak O'ndan daha üstün (*efdal minhu*) olacaktır.”¹⁵⁰

Aynı şekilde, kendisinden başkasını akledenin, bu başkasından dolayı cevherinde değiştiği gerçeği de ortaya çıkmaktadır ki İlk İlke için –daha önce de dile getirildiği gibi- herhangi bir hareket/değişim söz konusu olamaz.¹⁵¹ Başka bir ifade ile, İlk İlke'nin kuvveden fiile çıkışı söz konusu olsaydı, kuvveden fiile çıkış bir hareket olduğundan, O'nun da bir muharrike ihtiyacı olduğu problemi ile karşı karşıya kalırdık. Yani eğer O kendisinden başka bir şey aklediyorsa, o zaman O'nun cevheri mutlak fiil olarak düşünülemez, aksine kuvveden gelen bir fiil olarak ortaya çıkmaktadır. Bu ise en baştan beri İlk Muharrik için asla söz konusu olamayacak hususların başında geldiği defalarca vurgulanmıştır.¹⁵²

İnsan aklı ve ilahi akıl arasında kurulacak bir analoginin diğer bazı güçlükleri de sayılabilir. Örneğin, İlk İlke'nin *ta'akkul* fiili bizdeki akılda olduğu gibi, şeylerin sırayla birbiri ardından akledilmesi şeklinde değildir. İbn Ruşd'e göre, O'nun aklî fiili her şeyin tek bir defada (*def'aten*) akledilmesi şeklinde tasavvur edilmelidir. Ancak bu durumda, her ne kadar O'nun *ta'akkulü* tek defada gerçekleşen bir fiil olsa da O'nda yine de akledilen şeylerin bir çokluk oluşturduğu ve onun *istikmâlinin* kendisinden daha aşağı (*ahiss*) addedilen bu şeylerin akledilmesiyle gerçekleştiği düşünülebilir.¹⁵³ Ancak Tanrı'nın üstünlük ve kemâli O'nun aklî faaliyeti sayesinde olsa da O'nun kendisinden aşağı şeyleri (*el-eşyâ'u'l-haşişsiye*) aklettiği düşünülecek olursa, o zaman O'nun asaleti ve fazileti (*keremuhû ve fadluhû*) en üstün mertebede olmaz ve söz konusu aklî fiili en üstün fiil olmaktan çıkacaktır.¹⁵⁴ Bütün bu açıklamalardan sonra açıkça anlaşıldığı üzere, İlk İlke'nin ancak kendi zâtını *ta'akkul* ettiği söylenebilir:

“O'nun için kendisinden daha aşağı şeyleri akletmesi ve kendisinden daha üstün şeyleri akletmesi mümkün olmadığına göre –çünkü kendisinden daha üstün bir şey yoktur- O, ancak kendi zâtını akletmektedir (*fe-izâ innemâ ya'kil zâtehû*). ...O, kendi cevheri O'nun fiili olması bakımından kendi fiilini akletmektedir ki bu *ta'akkuldür* (*ya'kilu fi'lehû ellezî huve't-ta'akkul min kibel enne cevherehû huve fi'luhû*).”¹⁵⁵

¹⁵⁰ *Tefsîr*, s. 1696:4-6.

¹⁵¹ *Tefsîr*, s. 1697:9-12. Ayrıca bkz. *Tefsîr*, s. 1611:5-13.

¹⁵² *Tefsîr*, ss. 1695:9-1696:2, 1697:13-16.

¹⁵³ *Tefsîr*, s. 1627:2-7.

¹⁵⁴ *Tefsîr*, ss. 1698:2-1699:13. Ayrıca bkz. *Tefsîr*, s. 1617:4-10.

¹⁵⁵ *Tefsîr*, s. 1700:1-6.

İbn Ruşd'ün bu bağlamda önemli addettiği sorulardan birisi de İlahî Akl'ın kendi zâtını akletmesi durumunda O'nun *ma'kûl*ünün basit mi yoksa birçok *ma'akûl*ün oluşturduğu bir çokluk içinde midir sorusudur:

“Eğer [İlahî Akl'ın *ma'kûl*ü] birçok *ma'kûl*den birleşik (*murekkeb*) ise zorunlu olarak O'nun, birbirinin aynısı olmayan birçok parçadan oluştuğu anlaşılır ki o zaman O'nun birçok şeyi aklettiği ortaya çıkacaktır. Birçok şeyi akleden şey ise kendi zâtının dışındaki bir şeyi akletmektedir ve bu *ma'kûl*ler O'nun zâtının sebebi olmak durumundadır.”¹⁵⁶

Bu noktadaki problemi böylece ortaya koyduktan sonra İbn Ruşd, bir aklın *ma'kûl*ünün maddesi olmaması durumunda, aklın ve *ma'kûl*ün her bakımdan bir ve aynı şey olacağını belirtmektedir. Dolayısıyla İlahî Akl'ın, insan aklında olduğu gibi, bölünmesi söz konusu olmaz çünkü insan aklındaki bölünmenin sebebi, *ma'kûl*ünün bir bakımdan kendisinden başka olmasıdır. Diğer taraftan, eğer akıl ve *ma'kûl* her bakımdan bir ve aynı şey ise, o zaman akıldaki *ma'kûl*ler bir çokluk oluşturmayacaktır. İnsan aklındaki çokluğun sebebi de esas itibariyle akıl ve *ma'kûl* arasındaki başkalık (*et-teğâyur*) ile açıklanabilir.¹⁵⁷

İbn Ruşd basitlik açısından İlahî Akl'ın insan aklına olan üstünlüğünü başka bir şekilde daha ortaya koymaya çalışmaktadır. Bu daha önce bahsedilen ve İbn Ruşd'ün cins kavramsallaştırması ile ilgili olan bir şeydir. Buna göre bu durum, birçok unsurdan oluşan birleşik şeylerin birbirine üstünlüğü birleşikliğin azlığı (*fî killeti't-terkîb*) ve ait oldukları cinsteki 'ilk basit'e olan yakınlığı (*kurbuhâ mine'l-basîti'l-evvel fî zâlike'l-cins*) çerçevesinde anlaşılmalıdır. Yani burada akıl ve *ma'kûl*ün başkalığı olarak anlaşılan birleşiklik üzere birbirinden üstün olan bir akıl cinsini düşündüğümüzde, bu cinsin en üstün üyesinin birleşikliği en az olanın veya basitliğe en yakın olanın olduğu açıktır.¹⁵⁸ İbn Ruşd bu meselenin daha iyi anlaşılması için de ateş-sıcaklık örneğini uygun bulmaktadır. Buna göre, sıcak şeyler sahip oldukları sıcaklığın azlığı veya çokluğundan dolayı birbirine üstündür. Bu bakımdan kendisinde hiç birleşiklik bulunmayan ateş (*leyse fîhi terkîb ve hiye'n-nâr*) mutlak olarak sıcaktır (*el-hârr bi-itlâk*). Bunun öyle olması, ateşte sıcaklığını azaltacak başka bir şeyin karışmamasından

¹⁵⁶ *Tefsîr*, ss. 1703:9-1704:2. Ayrıca bkz. *Tefsîr*, s. 1623:13-16.

¹⁵⁷ *Tefsîr*, s. 1704:4-9.

¹⁵⁸ *Tefsîr*, ss. 1704:16-1705:4.

dolayıdır. İbn Ruşd'ün gözünde işte bu anlamda İlk Akıl'ın basit ve mutlak anlamda bir olması icap etmektedir.¹⁵⁹

İbn Ruşd İlahî Akıl'ın *ta'akkulü* ve O'nun basitliği arasındaki ilişkinin açıklanmasını şu değerlendirme ile noktalamaktadır:

“Basit olduğundan dolayı [İlahî Akıl'ın] zâtının dışındaki başka bir şeyi akletmemesi, ezeli olarak değişimin O'na ilişmemesini sağlamaktadır. Ayrıca bizdeki akılda olduğu gibi, bu [faaliyetinde] O'na bir yorgunluğun (*ta'ab*) ilişmesinden de korkulmaz. Diğer ayrık akıllardaki durumun da bu şekilde olması icap etmektedir. İlk [Akıl] ise onların en basiti olup bundan dolayı mutlak anlamda birdir; O'nda ne akıl-*ma'kûl* başkalığı bakımından ne de *ma'kûllerin* çokluğu bakımından bir çokluk bulunmaktadır. ...Akıl ve *ma'kûl* arasında tam bir birlik ortaya çıktığı zaman (*izâ ittehade'l-'akl ve'l-'ma'kûl ittihâden tâmmen*), bu akıldaki birçok *ma'kûlün* 'birleşmesi' lazım gelmektedir (*lezime en tettehîde'l-'ma'kûlâtü'l-kesîra ellefî li-zâlike'l-'akl*). Böylece bu akıl tek bir şey ve her bakımdan basit (*şey' vâhid ve besît min cemî'i'l-'vucûh*) olur; çünkü bir olan akılda hâsıl olan *ma'kûller* çokluk içinde kalacak olursa, o zaman onlar aklın zâtıyla bir birlik oluşturmaz, yani [akılın] zâtı onlardan başka olur.”¹⁶⁰

İlk Akıl'ın mutlak birlik ve basitlik durumunda olduğu açıklandıktan sonra, İbn Ruşd ilahî *ta'akkulün* aynı zamanda saadetin en üst mertebesini oluşturduğunu belirtmektedir. Bu noktada Aristoteles'i yakından takip eden İbn Ruşd, idrak ve haz (*lezze*) arasında doğrudan bir ilişkinin bulunduğunu kabul etmektedir. Buna göre, insanda duyu ve anlama yetileri nasıl bir haz kaynağı ise İlk Akıl söz konusu olduğu zaman da idrak ve haz arasında böyle bir ilişkiden bahsedilebilir.¹⁶¹

“Kendi zâtını anlayan (*ellezî yefhemû zâtehû*) da gerçek anlamda haz duyan olup zâtıyla haz duyandır (*huve multezz bi-zâtihi ve huve'l-'mulatezz bi'l-'hakîkâ*); bu özelliğiyle de o, akıldır. O, bir *ma'kûlü* iktisap ettiği ve onu anladığı zaman kendi zâtını anlamış olmaktadır (*izâ iktesebe'l-'ma'kûl ve fehimehû fehime zâtehû*); çünkü zâtı, anlamış olduğu

¹⁵⁹ *Tefsîr*, s. 1705:8-13. İbn Ruşd'de 'bir' ve 'basit' isimleri farklı anlamlara sahiptir: “Bitişik (*muttasil*) şeyler hakkında söylenen 'bir' ve 'mutlak basit' (*el-besîtu'l-'mutlak*) anı anlama delalet etmemektedir. Çünkü bitişik hakkında söylenen 'bir', bitişik olanın bölünebilirliğinden 'bilkuvve çok bilfiil bir'e delalet ederken, 'mutlak basit' ise bilkuve olsun bilfiil olsun hiçbir şekilde bölünemeyen [şeylere] delalet etmektedir. Kısacası 'basit' ve 'bir' mutlak ve sınırlı (*itlâk ve takyîd*) olmak üzere iki şekilde kullanılmaktadır. Bu ikisinin mutlak anlamdaki kullanımı, hiçbir şekilde bölünemeyen ve maddenin asla karışmadığı şeyler [hakkındadır]; bu noktada 'bir' ve 'basit' arasındaki fark, 'bir' isminin en yaygın olarak delalet ettiği anlam 'sınırlı *ma'kûl*' (*el-'ma'kûl bi-takyîd*), yani bitişik ma'kûlü (*el-'ma'kûl 'ale'l-'muttasil*) iken, 'basit' isminin en yaygın olarak delalet ettiği anlam 'mutlak basit' olmasından [kaynaklanmaktadır].” Bkz. *Tefsîr*, ss. 1603:10-1604:1. Ayrıca bkz. *Cevâmi'*, ss. 134-135.

¹⁶⁰ *Tefsîr*, ss. 1705:15-1706:10. Bu alıntının ikinci kısmındaki bazı ifadeler ilahî ilim konusunu irdeleyen bundan sonraki başlık altında yeniden gözden geçirilecektir.

¹⁶¹ *Tefsîr*, s. 1616:2-6.

*ma'kûlden başka bir şey değildir. [Buna göre] akıl, zâtıyla haz duyardır (el-multezz bi-zâtihî)."*¹⁶²

Buna göre, İbn Ruşd için her ne kadar bizim idrakimizin bize verdiği haz veya mutluluk ile ilahî saadet arasında bir benzerlik tasavvur edilebilse de Tanrı 'zâtıyla haz duyan' olduğundan, ilahî saadetin de saadet cinsinin 'ilk üyesi' olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla kendi zâtını idrak ettiğinde Tanrı'nın duyduğu haz, bizim aklımızın kendini kuvveden kurtararak kendi zâtını idrak etmesiyle duyduğumuz hazla eşit olsa dahi, bizim kısa süreli olarak sahip olduğumuz bu hal Tanrı'da ezeli olarak bulunmaktadır.¹⁶³ Diğer taraftan, İbn Ruşd'ün düşüncesinde söz konusu tanrısal mutluluk, karşıtı acı ve üzüntü olan bir etkilenmenin (*infi'âl*) ürünü olmayıp bu haz, aklî idrakin ayrılmaz bir niteliğidir (*lâzim min levâzimi'l-idrâk*).¹⁶⁴

C. 4. İlahî İlim

Tanrı'nın kendi zâtı dışındaki şeyleri nasıl bildiği meselesi de tahmin edileceği üzere, *Cevâmî'* ve *Tefsîr* arasında oldukça farklı şekillerde ele alınmaktadır. Bunun nedeni, İbn Ruşd'de ilahî ilim meselesinin O'nun âlem karşısındaki durumu ile yakından alakalı olmasından kaynaklanmaktadır. *Cevâmî'*de bu noktada sudûr teorisine yer veren İbn Ruşd, daha önce de belirtildiği gibi, *Tefsîr'*de bu teoriyi Tanrı ve âlem arasındaki ilişkiyi açıklamak için uygun bulmamaktadır. Genel anlamda Aristotelesçi şerh tarihinde ilahî ilim meselesi, Aristoteles'in İlk Muharrrik'in veya Tanrı'nın bilişsel faaliyetini 'kendini düşünen düşünce' (*noēseos noēsis*) olarak tanımlamasının açıklığa kavuşturulması ekseninde ele alınmıştır.¹⁶⁵

Bu mesele etrafında *Cevâmî'*e göz atıldığında, İbn Ruşd'ün kategorik olarak sudûrun kaynağı konumundaki İlk İlke'nin kendi zâtı dışındaki şeyler hakkında da *âlim* olduğu noktasında ısrar ettiği görülmektedir. Ancak *Cevâmî'*de de üstünde durulan, ayrık ilkelerin ve İlk İlke'nin kendi zâtlarını aklettiği ve yetkinleşmek (*istikmâl*) için kendi altındakileri akletmemesi gerektiği yönündeki kabul, ilk bakışta ayrık ilkelerin ve İlk İlke'nin kendi altındakilerini bilmediği şeklinde anlaşılmaktadır. Bununla birlikte şu değerlendirmeye yer vermektedir:

“*Âlim* olması bakımında *âlim*den bilmediği bir şeyin sudûr etmesi ise muhaldir ki Allah Te'alâ'nın 'Yaratan hiç bilmez mi, O latiftir, her

¹⁶² *Tefsîr*, ss. 1616:17-1617:3. Benzer bir değerlendirme için bkz. *Cevâmî'*, ss. 133-134.

¹⁶³ *Tefsîr*, ss. 1618:11-1619:4.

¹⁶⁴ *Tefsîr*, s. 1619:4-11.

¹⁶⁵ *Metafizik*, 1074b33-35.

şeyden haberdar olandır' (Mülk, 67:14) ayetiyle de buna işaret etmektedir. Cehalet ise noksanlıktır ve faziletin en üst [mertebesinde] bulunanda bir noksanlık bulunamaz."¹⁶⁶

İbn Ruşd bu noktada sudûrcu terminolojiyi kullanarak, fâilin kendi cevherinin benzerini, kendisinden sayı bakımından başka olan bir *mef'ûle* verdiğiinden, şu iki durumdan birinin lazım geldiğini vurgulamaktadır: (i) *Mef'ûlün* fâilden başka (ğayr) olması madde sayesinde; bu durum ayaltı âlemde fail ve *mef'ûl* arasında sûret bakımından üstünlüğün olmadığı, *mef'ûlün* tür bakımından fâil olduğu (*kâne'l-mef'ûl huve'l-fâ'il bi'n-nev'*) zaman lazım gelmektedir. (ii) Ya da aralarındaki başkalık tür içindeki üstünlük bakımından olur ki bu da fâilin aynı tür içindeki *mef'ûlden* daha üstün olması durumunda geçerlidir. *Mef'ûlün* zât bakımından fâilden üstün olması, onun mahiyetini fâilden kazandığından mümkün değildir (*kânet mâhiyyetuhû innemâ tuhsal 'ani'l-fâ'il*).¹⁶⁷ Sonuç olarak burada maddede bulunmayan ilkelerden söz ettiğimize göre, ikinci şıkkın geçerli olduğu anlaşılmaktadır. Yani maddede olmayan bu ilkelerden aynı tür içinde fâil olan *mef'ûl* olandan veya illet olan *ma'lûl* olandan tür farklılığı bakımından değil, aynı türdeki üstünlük bakımından başka olmaktadır. Böylece *Cevâmî*'de İbn Ruşd bütün semâvî ilkeleri aynı türün üyeleri olarak tasavvur ederek, onların yetkinleşmeleri için sadece kendi üstündeki ilkeleri *ta'akkul* ettiklerinden kendi altındakileri bilemeyeceğini belirtmektedir. Ancak onlar kendi zâtlarını *ta'akkul* ederek kendi altındaki ilkelerin sudûr kaynağı olduklarından aynı zamanda onları bildiklerini de söyleyebiliriz. Yani onlar zâtlarını bilen varlıklar olarak tespit edildiğinden, bu bilgiden dolayı onlardan sâdır olanı da bildikleri rahatlıkla söylenebilir. İbn Ruşd'e göre, ayırık ilkelerin ve İlk İlke'nin bilgisi noktasında bu karşıt söylem ilim isminin ayaltı ve ayüstü âlem için ancak eşadlılık üzere kullanıldığından ortaya çıkmaktadır.¹⁶⁸ Ne var ki *Cevâmî*'de İbn Ruşd ilahî ilim hakkındaki açıklamalarını bu kadarla sınırlı tuttuğundan sadece bu eserden yola çıkarak da detaylı bir değerlendirme yapmak kolay değildir. Bu nedenle, dikkatlerimizi İbn Ruşd'ün bu konu hakkında daha ayrıntılı açıklamalar yapan diğer eserlerine çevirelim.¹⁶⁹

İbn Ruşd *Tefsîr*'de iki yerde ilahî ilim meselesinin bütün problemlerini gösterecek biçimde kısa değerlendirmeler yapmaktadır. Bu nedenle, ilahî ilim konusunun burada tartışılmasını da bu iki alıntı beraberinde uygun olacağını düşünüyoruz. Birincisinde İbn Ruşd, Aristoteles'in ilahî ilim veya ilahî *ta'akkul* doktrini

¹⁶⁶ *Cevâmî*, s. 130.

¹⁶⁷ *Cevâmî*, s. 130.

¹⁶⁸ *Cevâmî*, s. 132.

¹⁶⁹ *Cevâmî* ile sınırlı bir değerlendirme için bkz. Yalın, "İbn Ruşd ve Metafizik," ss. 627-628.

çerçevesinde Tanrı'nın kendi zâtından başka bir şey bilmediği şeklindeki görüşlerin kaynağı olarak Themistios'a işaret ederken, ikincisi ise ilahî ilim konusunun bütün tartışmalı yönlerini veciz bir şekilde takdim etmektedir:

“İşte bu [yani İlahî Akl'ın basitliği], [İlahî] Akl'ın, birçok *ma'kûlû* tek bir defada (*def'aten*) akledebileceğini söyleyen Themistios'un gözünden kaçan bir şeydir; çünkü bu [sözü], O'nun [sadece] zâtını aklettiği, zâtından başka hiçbir şey akletmediği ve [O'nun durumunda] aklın ve *ma'kûlûn* her bakımdan bir ve aynı olduğu şeklindeki sözümüz ile tenakuz içindedir. O [Themistios], [İlahî Akl'ın] her şeyin ilkesi olduğunu akletmesi bakımından bütün her şeyi aklettiğini (*ennehû ya'kilû'l-eşyâ' kullehâ min kibel ennehû ya'kil ennehû mebde' lehâ*) belirtmektedir. Bütün bunlar, bu [konuda] Aristoteles'in delillerini (*berâhîn Aristû*) anlamayan birisinin sözleridir. Ancak bu [açıklamalarımız], Tanrı'nın burada [bu dünyada] olanları bilmediği şeklindeki uygunsuz bir sonucu gerektirebilir (*lâkin kad yelhâk hâzâ şun'aten ve huve en yekûne'l-ilâh câhilen bimâ hâhunâ*). Bu nedenle, bir grup, O'nun bu [dünyada] olanları tikel değil, tümel bir ilimle bildiğini (*'âlim bimâ hâhunâ bi-'ilm kullî lâ bi-'ilm cuz'î*) söylemiştir.”¹⁷⁰

Daha uzun olan ikinci açıklama ise şu şekildedir:

“[Bu konudaki] gerçek (*el-hakk*), sadece kendi zâtını bilmesi ile O, onların varlıklarının illeti olan varlığı ile varlıkları bilmektedir (*ya'lemû'l-mevcûdât bi'l-vucûd ellezî huve 'ille fi vucûdâtihâ*). Örneğin, sadece ateşin sıcaklığını bilen birisi (*men ya'lem harârate'n-nâr fekat*) hakkında, onun [diğer] sıcak şeylerdeki sıcaklığın tabiatı hakkında bir bilgiye sahip olmadığı söylenemez (*lâ yukâl fihî ennehû leyse lehû bi-tabî'ati'l-harâra el-mevcûde fi'l-eşyâ'î'l-hârâra el-'ilm*); aksine o, sıcaklık olması bakımından sıcaklığın tabiatını bilen birisidir (*bel huve'llezî ya'lem tabî'ate'l-harâra bimâ hiye harâra*). Aynı bunun gibi, İlk (*Subhânehû*) de kendi zâtı olan, varlık olarak varlığın tabiatını mutlak olarak bilmektedir (*ve ke-zâlike'l-evvel subhânehû huve'llezî ya'lem tabî'ate'l-mevcûd bimâ huve mevcûd bi-itlâk*). Bu nedenle, 'ilim' ismi (*ismû'l-'ilm*) O'nun yüce ilmi ile bizim ilmimiz hakkında eşadlılık üzere (*bi-iştirâki'l-ism*) söylenmektedir. Bu, O'nun ilminin varlığın sebebi, varlığın da bizim ilmimizin sebebi (*'ilmuhû huve sebebu'l-mevcûd ve'l-mevcûd sebeb li-'ilminâ*) olmasından dolayıdır. O'nun ilmi ne tümel ne de tikel olarak nitelenir (*fe-'ilmuhû subhânehû lâ yettesif lâ bi'l-kullî ve lâ bi'l-cuz'î*); çünkü ilmi tümel olan, bilfiil olarak bulunan tikelleri bilkuvve bilendir (*li-enne'llezî 'ilmuhû kullî fe-huve 'âlim li'l-cuz'ıyyât elletî hiye bi'l-fi'l bi'l-kuvve*) ve tümel [ilim] ancak tikel durumların ilmi olduğundan O'nun ilminin nesnesi de zorunlu olarak [bu durumda] bilkuvve ilim olacaktır (*fe-ma'lûmuhû darûraten huve 'ilm bi'l-kuvve iz kâne'l-kullî innemâ huve 'ilm li'l-umûri'l-cuz'ıyye*). Buna göre, tümel [ilim] bilkuvve ilim olarak düşünülürse, O'nun yüce ilminde hiçbir şekilde kuvve bulunamayacağı için, O'nun ilminin de tümel olması söz konusu değildir (*fe-'ilmuhû leyse bi-kullî*). [Diğer taraftan] tikellerin sonu olmadığı için ve [hiçbir] ilim onları kuşatamayacağı için, O'nun ilminin

¹⁷⁰ *Tefsîr*, ss. 1706:11-1707:5.

tikel olmaması bundan [tümel olmamasından] daha da açıktır (*ve ebyen min zâlik ellâ yekûn 'ilmuhû cuz'iyen li-enne'l-cuz'iyât lâ nihâye lehâ ve lâ yahsiruhâ 'ilm*). Ayrıca, [ilim ve cehaletten] birine sahip olamayan birisi, her ikisiyle [ilim ve cehalet] nitelenemediği gibi, O da bizde bulunan ilim ve onun karşıtı olan cehaletle nitelenemez (*fe-huve subhânehû lâ yettesif bi'l-'ilm ellezî finâ ve lâ bi'l-cehl ellezî huve mukâbiluhû kemâ lâ yettesif bihimâ mâ şânuhû ellâ yûced fihî vâhid minhumâ*). Sonuç olarak, bizde bulunan ilimle ve bizde bulunan cehaletle nitelenemeyen ve varlığı ilminden başka olmayan, bilen bir varlığın varlığı açıkça ortaya çıkmıştır (*fekad tebeyyen izen vucûd mevcûdin 'âlimin lâ yettesif bi'l-'ilm ellezî finâ ve lâ bi'l-cehl ellezî finâ ve lâ yuğâyir vucûduhû 'ilmehû*).¹⁷¹

Görüldüğü gibi, İbn Ruşd *Tefsîr*'de de 'ilim' isminin, bizim ilmimiz ve ilahî ilim hakkında kullanılmasının 'eşadlılık' üzere olduğunu belirtmektedir. Burada bunun açıklaması olarak, ilahî ilmin varlığın illeti, bizim ilmimizin ise varlığın *ma'lûlû* olması ileri sürülmektedir. Daha önce, İbn Ruşd eşadlılık üzere kullanılan isimlerden bahsederken genelde *pros hen* üzere anlaşılabilen şeylerden bahsettiğini görmüştük. Ancak İbn Ruşd hiçbir yerde ilahî ilim ile bizim ilmimiz arasında böyle bir nispetin var olduğundan bahsetmemektedir. Yani bu iki bilme tarzını içine alacak bir ilim cinsinden bahsetmemektedir.¹⁷² Diğer taraftan, İbn Ruşd için her şeyden önce anlaşılması gereken nokta, ilahî ilim söz konusu olduğunda '*ilm-'âlim-ma'lûm*'un mutlak birliğidir.¹⁷³ Şimdi yukarıdaki iki alıntıda ifade edilen hususları tek tek değerlendirmeye geçebiliriz.

Yukarıdaki alıntılarda da açık bir şekilde görüldüğü üzere, İbn Ruşd 'ilim' isminin eşadlılık üzere kullanılmasını ilahî ilmin varlığın illeti, bizim ilmimizin ise varlığın *ma'lûlû* olmasına dayandırmaktadır. *Tehâfutü't-Tehâfut*'ta bu husus şu şekilde dile getirilmektedir:

¹⁷¹ *Tefsîr*, ss. 1707:8-1708:13.

¹⁷² Therese-Anne Druart, "Averroes on God's Knowledge of Being qua Being," *Anaquel de Estudios Arabes* 4 (1993), s. 42. Bununla birlikte, *Faslu'l-Makâl*'da '*celâl*' ve '*sarîm*' gibi isimlerin örnek verilmesi, bu iki ilim arasında başka bir nispetin bulunduğu delalet etmektedir. Örneğin, '*sarîm*' hem aydınlık hem de karanlık gibi zıt anlamlar için kullanıldığı çerçevesinde düşünürsek, 'ilim' kelimesinin de insan ve Tanrı için birbirinden çok uzak anlamlarda kullanıldığı anlamı ortaya çıkmaktadır. Bkz. İbn Ruşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 103. Ayrıca bkz. İbn Ruşd, *ed-Damîme fi'l-'İlmi'l-İlâhî*, tah. M. A. el-Câbirî, *Faslu'l-Makâl* (Beyrut: Merkez Dirâsâti'l-Vahdeti'l-'Arabiyye, 1997) içinde, ss. 127-130

¹⁷³ "Eğer bu [İlahî] Zât'ı bir konu (mevdû') olarak ele alırsak ve sıfatlardan biriyle vasıflandığını düşünecek olursak, bu durumda vasıf ve mevzûf yüklem bakımından bir, anlam bakımından iki olur (*vâhid fi'l-haml isnân bi'l-ma'nâ*); [anlam bakımından iki olması ise] yüklem konudan [anlam itibarıyla] ayrılması (*yubâyin el-mahmûl el-mevdû'*) [şeklinde olup] cevhersele kategorik önermelerdeki (*el-kadâyâ el-hamliyye el-cevheriyye*) konu ve yüklem ayrılması durumu gibi değildir. [Burada] vasıf mevzûfa aynıdır, yani onlar ayrı şeylerdeki gibi bilfiil aynı olan tek bir anlam [ifade ederken], onların iki olması bilkuvve olaraktır. Tabiatı itibarıyla akıl, varlık bakımından bir olan şeyleri (*el-eşyâ'u'l-muttehide fi'l-vucûd*) ayırtılabildiğinden, onları da birbirinden ayırtırmaktadır. [Başka bir ifade ile] onların bu parçaları her ne kadar varlık bakımından birbirinden ayrılamazsa da akıl onları parçalara ayırabilmektedir. [Buna benzer bir şekilde akıl], madde ve sûreti veya sûret ve madde-sûret birleşimini birbirinden ayırabilmektedir." Bkz. *Tefsîr*, ss. 1621:6-16, 1622:2-5.

“Filozoflara göre, O’nun ilminin bizim ilmimizle kıyaslanması imkânsızdır çünkü bizim ilmimiz varlıkların *ma’lûlû* iken, O’nun ilmi onların illetidir. [Buna göre] kadim ilmin (*el-’ilmu’l-kadîm*) sonradan oluşan ilmin sûreti üzere olması (*’alâ sûrati’l-’ilmi’l-hâdis*) doğru değildir. Buna bu şekilde [yani iki ilmin kıyaslanabileceğine] inanan Tanrı’yı ezeli bir insan veya insanı oluş ve bozluşa tabi bir tanrı haline getirmektedir. Kısacası, daha önce de gösterildiği üzere, bu anlamda İlk’in ilmi (*’ilmu’l-evvel*) insan ilmine karşıt bir durumdadır (*mukâbilu’l-emr*); yani O’nun ilmi varlıkların faili olup varlıkları O’nun ilminin faili değildir (*’ilmuhû huve’l-fâ’il li’l-mevcûdât lâ el-mevcûdât fâ’ile li-’ilmihî*).”¹⁷⁴

Druart, bu noktada İbn Ruşd’ün *Tefsîr*’de dile getirdiği başka bir karşılaştırmaya dikkat çekmektedir. İbn Ruşd ‘cism’ isminin de oluş ve bozuluşa tabi olan ve tabi olmayan varlıklar hakkında da kullanıldığını belirttikten sonra onların da birbirine karşıt (*mutdâddân*) olduğunu vurgulamaktadır.¹⁷⁵ Aynı durumun ilahî ve insanî ilim açısından da geçerli olduğunu söyleyebiliriz. Diğer taraftan, ilim hakkındaki bu değerlendirmelerin cehalet hakkında da geçerli olduğunu söylemek mümkündür çünkü Tanrı hakkında O’nun bizim gibi âlim olduğunu söyleyemeyeceğimiz gibi, aynı gerekçelerle O’nun câhil olduğunu da söyleyemeyiz.¹⁷⁶

İlahî ilmin tabiatı hakkında bu negatif söylemin karşısında İbn Ruşd çok ilginç müspet bir değerlendirmeye yer vermektedir. Bu değerlendirmeyi daha yakından incelemek üzere, yukarıdaki ikinci alıntının ilk kısmını burada bir daha tekrarlamakta fayda vardır:

“[Bu konudaki] gerçek (*el-hakk*), sadece kendi zâtını bilmesi ile O, onların varlıklarının illeti olan varlığı ile varlıkları bilmektedir (*ya’lemu’l-mevcûdât bi’l-vucûd ellezî huve ’ille fî vucûdâtihâ*). Örneğin, sadece ateşin sıcaklığını bilen birisi (*men ya’lem harârate’n-nâr fekat*) hakkında, onun [diğer] sıcak şeylerdeki sıcaklığın tabiatı hakkında bir bilgiye sahip olmadığı söylenemez (*lâ yukâl fîhi ennehû leyse lehû bi-tabî’ati’l-harâra el-mevcûde fî’l-eşyâ’i’l-hârâra el-’ilm*); aksine o, sıcaklık olması bakımından sıcaklığın tabiatını bilen birisidir (*bel huve’llezî ya’lem tabî’ate’l-harâra bimâ hiye harâra*). Aynı bunun gibi, İlk (*Subhânehû*) de kendi zâtı olan, varlık olarak varlığın tabiatını mutlak olarak bilmektedir (*ve ke-zâlike’l-evvel subhânehû huve’llezî ya’lem tabî’ate’l-mevcûd bimâ huve mevcûd bi-itlâk*).”

Burada İbn Ruşd Tanrı’nın kendi zâtını bilerek mutlak olarak varlık-olarak-varlığı bildiğini söyleyerek tam olarak neyi ifade etmek istediği oldukça tartışmalı bir konudur. Tanrı’nın burada üstün bir metafizikçi olarak tasvir edilmesi, ilahî ilmin

¹⁷⁴ İbn Ruşd, *Tehâfutu’t-Tehâfut*, s. 461.

¹⁷⁵ *Tefsîr*, ss. 1387:10-1388:2.

¹⁷⁶ Druart, “Averroes on God’s Knowledge of Being qua Being,” ss. 44-45.

tabiatının anlaşılması noktasında nasıl bir katkı sunabileceği çok açık değildir. İlk bakışta, daha önce ilahî varlıkları araştıran ilim olması bakımından ‘ilahî ilim’ olarak nitelenen metafizik/teoloji, burada ilahî varlıklar hiyerarşisinin en üstünde bulunan İlk İlke’nin sahibi olduğu ilim olması bakımından ‘ilahî ilim’ olduğu anlaşılmaktadır. Buna göre, acaba İbn Ruşd felsefesinde insanın ilmî teşebbüslerinin tamamı söz konusu ‘ilahî ilim’in elde edilmesine yönelik olup insanın gerçek anlamda yetkinleşmesi ancak bu ilmi elde etmesi doğrultusunda mı anlaşılmalıdır? Bu açıdan bakıldığında, insanın ilmî çabaları, onun gücü ölçüsünce Tanrı’nın ilminde iştirak etmesi şeklinde mi ele alınmalıdır? Buradan varlık olarak varlığın ilmi olan metafiziğin dışındaki diğer tikel ilimlerin ilahî ilimden radikal bir şekilde ayrıldığı, ancak metafiziğin söz konusu ilahî ilimle aynı ‘başkalık’a tabi olmadığı söylenebilir mi? Eğer durum bu ise, Tanrı üstün bir metafizikçi olarak tasavvur edilebildiği gibi, metafizik âlimi de üstün bir insan olarak tasavvur edilmeli midir? Bir bütün olarak İbn Ruşd felsefesi göz önünde bulundurulduğunda, açıkçası bu şekildeki bir akıl yürütmenin bizi nasıl bir sonuca götüreceğini kestirmek kolay değildir. En azından İbn Ruşd’un insanın ilmî teşebbüslerinin tasvir edilmesi ekseninde bu yorumun oldukça münferit kalacağını söylemek mümkündür.¹⁷⁷

Varlık olarak varlığın bilgi olarak nitelenen ilahî ilim, bu ilmin gerçek tabiatı hakkında ne ifade ettiği açık olmamakla birlikte, bu ilim kuşkusuz ne tikel ne de tümel olarak tasvir edilebilir. Salt fiil durumunda bulunan bir akıl olarak Tanrı’nın ezeli olarak tek fiili, kendi zâtını *ta’akkul*dür. *Ta’akkul* ve ilim arasındaki ilişkiden yola çıkarak,¹⁷⁸ Tanrı’nın ilminin O’nun zâtını bilmesi ve akletmesinden ibaret olduğu rahatlıkla söylenebilir. ancak İbn Ruşd’un de dikkat çektiği gibi, Tanrı’nın bilmesi bizim iki ilim modundan (tikel ve tümel) da farklıdır. Yani Tanrı’nın ‘bilmesi’ veya ilim sahibi olması, O’nun *ta’akkul* eden akıl sahibi olması bakımından zorunlu olarak O’na isnat edilmekle birlikte, bu ilim modu ne tikel ne de tümel olarak tespit edilebilir. Taylor’un ifadesiyle, bu noktada kesin olarak söyleyebileceğimiz tek şey ‘Tanrı’nın ilim olarak isimlendirilen bir akletme fiilini gerçekleştirdiği’dir.¹⁷⁹

İbn Ruşd ilahî ilmin tümel olmadığını genelde İbn Sînâ’yı eleştirerek ortaya koymaktadır. Ona göre, tümel ilim tikellerin bilkuvve olarak bilinmesinden başka bir

¹⁷⁷ Benzer sorular Druart tarafından da sorulmaktadır; bkz. Druart, “Averroes on God’s Knowledge of Being qua Being,” s. 55. Ayrıca bkz. di Giovanni, “The Commentator: Averroes’s Reading of the Metaphysics,” ss. 80-81.

¹⁷⁸ *Tefsîr*, ss. 1619:12-1620:3.

¹⁷⁹ Taylor, “Averroes: God and the Noble Lie,” ss. 45-46. Ayrıca bkz. Druart, “Averroes on God’s Knowledge of Being qua Being,” s. 48.

şey olmadığından ve ilahî ilim fiil halinde olduğundan, ilahî ilmin tümel olduğunu söylemek mümkün değildir:

“Çünkü [filozoflara göre], İlk İlm’in, hiçbir şekilde tümellik veya – cinsten kaynaklanan türlerin çokluğu gibi- çokluktan kaynaklanan bir kuvvelik barındırmayan, bilfiil ilim olması icap etmektedir.”¹⁸⁰

Diğer taraftan İbn Ruşd’ün ilahi ilmin tikel olamayacağını, tikellerin sonsuz olduğundan, onları hiçbir ilmin kapsayamayacağı şeklinde gerekçelendirmesi oldukça ilgi çekicidir. İbn Ruşd, ilahî ilmin fiil durumunda olduğundan onun tümelden ziyade tikel ilme daha yakın olduğunu söylerken,¹⁸¹ diğer taraftan tikellerin tikel olmaları bakımından bilinmesini de mümkün görmemektedir:

“Bizde ilmin objeleri (*ma'lûmât*) birbirinden ayrı (*munfasile*) olduğundan, bifiil olarak sonu olmayan bir şeyin bizim tarafımızdan idrak edilmesi mümkün değildir. Ancak eğer ilim nesnelерinin birleştiği bir ilim [modu] olsaydı (*in vucide hâhunâ 'ilm tettedidu fihî el-ma'lûmât*), o zaman bu ilimde sonsuz ve sonlu eşit olurdu.”¹⁸²

İbn Ruşd *Tefsîr*'in bir yerinde ilahî ilmin, tikel veya tümel olarak nitelenememesi ile birlikte, tikele daha yakın olduğunu şu şekilde ifade etmektedir:

“Akıl ve ma'kûl arasında tam bir birlik ortaya çıktığı zaman (*izâ ittehadê'l-'akl ve'l-ma'kû ittihâden tâmmen*), bu akıldaki birçok *ma'kûlün* ‘birleşmesi’ lazım gelmektedir (*lezime en tettedide'l-ma'kûlâtul-kesîra elletî li-zâlike'l-'akl*). Böylece bu akıl tek bir şey ve her bakımdan basit (*şey' vâhid ve besît min cemî'i'l-vucûh*) olur; çünkü bir olan akılda hâsıl olan ma'kûller çokluk içinde kalacak olursa, o zaman onlar aklın zâtıyla bir birlik oluşturmaz, yani [aklın] zâtı onlardan başka olur.”¹⁸³

İlahî ilmi tabiatı hakkında İbn Ruşd’ün en olumlu ifadeleri bunlardır. Burada İbn Ruşd, ilahî ilmin gerçek anlamıyla tümel veya tikel olmadığını söylemekle birlikte, onun fiil durumunda olduğundan tikel ilme daha yakın olduğunu belirtmektedir. Bununla birlikte, ilahî akılda tikellerin bizdeki gibi birbirinden ayrı kalması da mümkün olmadığından, ilahî ilmin gerçek anlamda tikel olduğunu iddia etmek de mümkün değildir. Daha önce de ifade edildiği gibi, ilahî *ta'akkul* tikellerin sırayla akledilmesi şeklinde olmayıp onların tek bşr defada akledilmesiyle gerçekleşmektedir.¹⁸⁴ Kısacası, İbn Ruşd’ün gözünde ilahî ilimden tikel veya tümel olarak bahsetmek ancak bizim

¹⁸⁰ İbn Ruşd, *Tehâfutu't-Tehâfut*, s. 370.

¹⁸¹ İbn Ruşd, *Tehâfutu't-Tehâfut*, s. 370. Ayrıca bkz. Kogan, *Averroes and the Metaphysics of Causation*, ss. 243-244.

¹⁸² İbn Ruşd, *Tehâfutu't-Tehâfut*, s. 370.

¹⁸³ *Tefsîr*, ss. 1705:15-1706:10.

¹⁸⁴ *Tefsîr*, s. 1627:2-7

ilmimizle izafeten bir anlam ifade etmekte olup bu ilmin gerçek mahiyeti hakkında pek bir şey söylememektedir.

Diğer taraftan, Tanrı'nın ilminin varlıkların illeti olduğu ve Tanrı onları 'tek bir defada' aklettiği farz edilirse, İbn Ruşd'ün fail sebeplilik yerine gâî sebepliliğe öne çıkarması ile nasıl açıklanabilir? Daha önce de ifade edildiği gibi, ayrık akılların İlk İlke'yi farklı perspektiflerden *ta'akkul* ederek kendi suretlerini gerçekleştirmektedir.¹⁸⁵ İbn Ruşd için ise, 'ateşin sıcaklığını bilen diğer sıcak şeylerdeki sıcaklığı da bilmektedir' şeklindeki ifadeye göre, O'nun kendi varlığını bilmesi diğer şeylerin varlığını bildiğine işaret sayılmalıdır. Buna göre, her ne kadar Tanrı'nın âlemle ilgili bir bilgiye sahip olduğu açık bir şekilde söylenmese de O'nun bu anlamda tamamen cahil olduğu da söylenmemektedir. O, kendi zâtı olan mutlak varlığı bilmektedir ve O, varlıkları, onların illeti olan kendi varlığını bilerek bilmektedir. Bu noktada Tanrı'nın gâî sebeplilik çerçevesinde kendisinin illet olduğunu bilip bilmediği de önemli bir sorudur.

“İlk [Akıl] mutlak fiil ve illettir. O'nun ilmi insanî ilimle kıyaslanamaz. O'nun kendisinden başkasını, başkası olması bakımından akletmediği itibariyle O'nun ilmi edilgen bir ilim değildir (*huve 'ilm ğayr munfa'il*). Kendi zâtı olması bakımından başkasını akletmesi itibariyle O etkin ilimdir (*huve 'ilm fâ'il*).”¹⁸⁶

İbn Ruşd burada açık bir şekilde Tanrı'nın kendi dışındaki varlıkları, O'nun dışında olmaları bakımından akletmediğini belirtmektedir. Buna göre O, kendi dışındaki şeylerin O'nun *ma'lûlû*, kendisinin de illet olduğunu bilmemektedir:

“İlk [Akıl] kendi zâtını aklederken, kendisinin ilke olduğu gibi izafî durumları (*lâ emran mudâfen ve huve kevnuhû mebde'*), kendi zâtından başka bir şey akletmez. ...O'nun ilke olması ise izafî bir anlamdır (*ma'nâ mudâf*) ve bu [durumun] O'nun zâtıyla aynı olduğunu söylemek doğru değildir. Eğer ilke olduğunu akletseydi, o zaman O, ilkesi olduğu şeyin varlığına uygun olarak onu aklederdi ve bu durumda üstün olanın düşük olanla kemâle ulaşması söz konusu olurdu (*le-istekmele'l-eşref bi'l-ahiss*) çünkü *ma'kûl âkilin* kemâlidir.”¹⁸⁷

Buna göre, analogiye uygun olarak mutlak sıcaklık olarak düşünülen sadece ateşin sıcaklığını bilen birisinin, bu mutlak sıcaklığa izafeten diğer sıcak şeyleri ve sıcaklık derecelerini bilmesi mümkün değildir. Yani sıcaklık olması bakımından sıcaklığın bilgisi, bizi sıcaklığın farklı derecelerinin varlığının bilgisine ve sıcak olan

¹⁸⁵ *Tefsîr*, s. 1649:1-7.

¹⁸⁶ *Tefsîr*, ss. 456-457.

¹⁸⁷ İbn Ruşd, *Tehâfutut-Tehâfut*, s. 264.

diğer şeylerin varlığının bilgisine ulaştırır mı? Başka bir ifade ile üstün bir metafizikçi olarak Tanrı'nın (mutlak anlamda varlık olarak varlığın bilgisine sahip olarak) şeyler hakkında müspet bir ilme sahip olduğunu garantilemekte midir?¹⁸⁸



¹⁸⁸ Benzer değerlendirmeler için bkz. Druart, "Averroes on God's Knowledge of Being qua Being," s. 54; Kogan, *Averroes and the Metaphysics of Causation*, ss. 243-248; Taylor, "Averroes: God and the Noble Lie," ss. 46-47.



SONUÇ

Bu çalışmanın açık bir şekilde ortaya koyduğu en önemli hususlardan birisi, İbn Ruşd'ün entelektüel kimliğinin sadece Aristoteles düşüncesini iyi bilen ve anlaşılması zor olan yerlerini çağdaşı olan okuyucular için kolaylaştıran bir şârihin çok ötesinde olduğu hususudur. Bunun yerine İbn Ruşd, Aristoteles felsefesinin hakikate en yakın olduğunu ikrar ederek bu iddiayı ispatlamayı seçmiştir. Bunu en kolay şekilde, İbn Ruşd'ün Aristoteles düşüncesini tarihteki muarızlarına ve 'yanlış anlayan' takipçilerine karşı taviz vermez bir biçimde savunmasında görmek mümkündür. İbn Ruşd'ün kendi felsefî araştırmasını başka bir otoriteye 'matuf' olarak sürdürmesini bizatihi gayr-ı felsefî bir tutum olarak görmek çok büyük haksızlık olur. İbn Ruşd'ün kendisi felsefeyi bir hakikat araştırma olarak gördünü tekrar tekrar söylemiştir. Felsefenin Aristoteles'in kişiliğinde üstün bir örneklik göstermesi, İbn Ruşd açısından ancak arazî bir durum olarak görülmelidir. Diğer taraftan, onun gözünde Aristoteles'in düşüncesini açıklamak ve sistematize etmek söz konusu hakikat araştırmasının bir parçasını da oluşturmaktadır.

İbn Ruşd'ün felsefesinde metafizik ilmi söz konusu olduğunda, Aristoteles'in düşüncesini sistemli bir görünüme kavuşturmaya çalışmasına yönelik çabalarını açık bir şekilde görmek zor değildir. İbn Ruşd'ün gözünde metafizik ilminin nasıl bir ilim olduğu, diğer ilimlerle münasebeti ve onların karşısındaki konumunun ne olduğu, metafiziksel araştırmanın nasıl yapıldığı ve bu araştırma alanına hangi konuların girdiği gibi meseleler, metafiziksel problemlerin tek tek ele alınmasından önce masaya yatırılmalıdır. Bu bağlamda, Aristoteles ilmî araştırmanın seyrinin 'bize göre daha iyi bilinen'den 'tabiat itibariyle daha iyi bilinen'e doğru olması gerektiğini ifade ederken, İbn Ruşd aynı yolun metafizik ilm dâhilinde de izlenmesi gerektiği üstünde durmaktadır. Buna uygun olarak, metafizik ilmi ontoloji ve teoloji olmak üzere biri diğerini takip eden iki kısma ayrılmaktadır. Bu iki alt disiplin metafizik çatısı altında birleşmesi ise her ikisinin de aynı araştırma metodunu takip etmesinden dolayıdır. Ontoloji var olmaları bakımından aylatı âlemdeki varlıkları araştırırken, teoloji var olmaları bakımından ilahî varlıkları araştırmaktadır. Bu iki âlem arasında illet-*ma'lûl* ilişkisinin geçerli olması, metafizik ilminin bütünlüğünü daha da pekiştirmektedir.

Metafiziğin tümel bir ilim olması ve varlığın uzak sebeplerini araştırması bakımından tikel ilimlerden radikal bir şekilde ayrılmakla birlikte, araştırmanın doğal seyri açısından onlardan sonra gelidiğinden, metafizik ilmi tikel ilimlerinin sonuçlarını dikkate almakta ve kendi araştırmasında onları birer kalkış noktası veya postulat olarak

kullanmaktadır. Örneğin, varlıklara dair bilginin onların illetlerinin bilinmesi şeklinde tasavvur eden İbn Ruşd, Aristoteles'i yakından takip ederek varlığın başlıca dört illetinden bahsetmektedir. Buna göre, fizik ilminde duyulur varlıkların maddî ve muharrik illetleri ortaya çıkarken, metafizik varlığın sûrî ve gâî illetlerini araştırarak varlıklara dair bilgimizi dört illet çerçevesinde bütünlüklü bir biçimde takdim etmektedir.

Fizik ve metafizik arasındaki müteakiplik durumu en çarpıcı şekilde âlemin İlk İlke'sinin varlığının ortaya koyulması noktasında tezahür etmektedir. Tanrı'nın varlığına ilişkin İbn Sînâ'nın metafiziksel deliline karşı çıkan İbn Ruşd, Tanrı'nın varlığının ancak hareket bakımında ispat edilebileceğini vurgulamaktadır. Varlıkların hareket bakımından araştırılması da fiziksel araştırmanın görevi olduğundan Tanrı'nın varlığı metafizikte değil, fizikte kanıtlanmaktadır. Metafizik ise fiziksel araştırmanın bu sonucu bir postulat olarak vaz ederek Tanrı'nın ilke olma tarzını sûrî ve gâî sebeplilik çerçevesinde ortaya koymaya çalışmaktadır.

KAYNAKÇA

Birincil Kaynaklar

- İbn Ruşd. *Faslu'l-Makâl*. tah. M. Â. el-Câbirî. Beyrut: Merkezu Dirâsâti'l-Vahdeti'l-'Arabiyye, 1997.
- İbn Ruşd. *Tehâfutu'l-Tehâfut*. tah. M. Â. el-Câbirî. Beyrut: Merkezu Dirâsâti'l-Vahdeti'l-'Arabiyye, 1998.
- İbn Ruşd. *Telhîsu Kitâbi'l-Mekûlât*. tah. C. Cihâmî, *Telhîsu Mantiki Aristû*, I-V. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Lubnânî, 1992, içinde c. 2.
- İbn Ruşd. *Telhîsu Kitâbi'l-Kıyâs*. tah. C. Cihâmî. *Telhîsu Mantiki Aristû*, I-V. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Lubnânî, 1992, içinde c. 4.
- İbn Ruşd. *Telhîsu Kitâbi'l-Burhân*. tah. C. Cihâmî, *Telhîsu Mantiki Aristû*, I-V. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Lubnânî, 1992, içinde, c. 5.
- İbn Ruşd. *Şerhu'l-Burhân li Aristû*. tah. 'A. Bedevî, *Şerhu'l-Burhân li Aristû ve Telhîsu'l-Burhân*. Kuveyt: el-Meclisu'l-Vatanî li'l-Sekâfe ve'l-Funûn ve'l-Âdâb, 1984.
- İbn Ruşd. *eş-Şerhu'l-Kebîr li-Kitâbi'n-Nefs li-Aristû*. Latince'den Arapça'ya çev. İ. el-Ğazâlî. Tunus: el-Mucme'u'l-Tûnisî li'l-'Ulûm ve'l-Âdâb ve'l-Funûn 'Beytu'l-Hikme', 2000.
- İbn Ruşd. *Tefsîr mâ ba'de't-Tabî'a*. tah. M. Bouyges. Beyrut: Imprimerie Catholique, 1938-52.
- İbn Ruşd. *Telhîsu Kitâbi'l-Cedel*. tah. C. Butterworth ve A. A. Herîdî. Kahire: el-Hey'etu'l-Misriyyeti'l-'Âmme li'l-Kitâb, 1979.
- İbn Ruşd. *Telhîsu's-Semâ' ve'l-'Âlem*. tah. C. el-'Alevî (Fez: Câmî' Sîdî Muhammed bin 'Abdullah, 1984)
- İbn Ruşd. *Epitome of the Parva Naturalia*. tah. ve İng. çev. H. Blumberg. Cambridge: Medieval Academy of America, 1972.
- İbn Ruşd. *Ez-Zarûrî fî Usûli'l-Fikh (Muhtasarul-Mustasfâ)*. tah. C. el-'Alevî. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1994.
- İbn Ruşd. *ed-Damîme fî'l-'İlmi'l-Îlâhî*. tah. M. A. el-Câbirî, *Faslu'l-Makâl*. Beyrut: Merkez Dirâsâti'l-Vahdeti'l-'Arabiyye, 1997, içinde.

İkinci Kaynaklar

- Acar, Rahim. "İbn Sînâ'ya göre Metafizikte Teolojinin Yeri," *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri*, II, ed. M. Mazak ve N. Özkaya. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A. Ş. Yayınları, 2009. c. 1, ss. 161-169.
- Adamson, Peter. "Yahyâ ibn 'Adî and Averroes on Metaphysics Alpha Elatton," *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale* 21 (2010), ss. 343-374.

- Adamson, Peter. *Al-Kindi*. New York: Oxford University Press, 2007.
- Adamson, Peter. "Aristotle in the Arabic Commentary Tradition," C. Shields (ed.), *The Oxford Handbook to Aristotle*. Oxford: Oxford University Press, 2012, içinde, ss. 645-664.
- Adamson, Peter. "al-Kindi and the Reception of Greek Philosophy," P. Adamson ve R.C. Taylor (ed.), *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, ss. 32-51.
- Adamson, Peter. *The Arabic Plotinus: A Philosophical Study of the 'Theology of Aristotle'*. Londra: Duckworth, 2013.
- Akasoy, Anna. "Averroes," A. Grafton ve diğerleri (ed.), *The Classical Tradition*. Cambridge: Belknap Press, 2010, ss. 111-112.
- el-'Alevî, Cemâluddîn. *el-Metnu'r-Ruşdî: Medhal li-Kirâ'a Cedîde*. Casablanca: Dâr Tûbkâl li'n-Neşr, 1986.
- Alexander Aphrodisias. *On Aristotle's Metaphysics I*, İng. çev. W. E. Doodley. Londra: Duckworth, 1989.
- Alonso, Manuel. *Theologica de Averroes*. Granada: Yayınevi belli değil, 1947.
- Alper, Ömer Mahir. "İbn Ruşd'ün İbn Sînâ'yı Eleştirisi: el-Fark beyne Re'yeyi'l-Hakîmeyn," *Dîvân İlmî Araştırmalar Dergisi* 10 (2001), ss. 145-172.
- Altıntaş, Hayrani. *İbn Sina'nın Metafiziği*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Yayınları, 1985.
- Altuner, İlyas. ve Fatih Özkan, "Metafizik Üzerine Büyük Şerh: Lambda Kitabı, Giriş," *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3-4 (2014), ss. 11-33.
- 'Ammâra, Muhammed. *el-Mâddiyye ve'l-Misâliyye fî Felsefe İbn Ruşd*. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1983.
- Anagnostopoulos, Georgios. "Aristotle's Works and the Development of His Thought," G. Anagnostopoulos (ed.), *Blackwell Companion to Aristotle*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2009, ss. 14-27.
- Aristotle. *The Complete Works of Aristotle*. Johnatan Barnes (ed.), Princeton: Princeton University Press, 1984.
- Arnaldez, Roger. *Averroes: A Rationalist in Islam*, İng. çev. D. Streight. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2000.
- Arnzen, Rüdiger. *Averroes on Aristotle's 'Metaphysics': An Annotated Translation of the So-called 'Epitome'*. New York: De Gruyter, 2010.
- Arnzen, Rüdiger. "On the Nature and Fate of Chapter V of Ibn Rushd's Epitome of Aristotle's Metaphysics," A. Akasoy (ed.), *Islamic Thought in the Middle Ages, Studies in Text, Transmission and Translation, in Honour of Hans Daiber* (Middle East and Islamic Studies E-Books Online, Collection 2008), ss. 43-58.
- Arnzen, Rüdiger. "İbn Ruşd on the Structure of Aristotle's Metaphysics," *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale* 21 (2010), ss. 375-410.

- Atay, Hüseyin. *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi*. Ankara: Gelişim Matbaası, 1983.
- Aydınlı, Yaşar. *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*. İstanbul: İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1997.
- Bakar, Osman. *İslam Düşüncesinde İlimlerin Tasnifi*, çev. A. Çapku. İstanbul: İnsan Yayınları, 2012.
- Baltussen, Han. *Philosophy and Exegesis in Simplicus: The Methodology of a Commentator*. Londra: Bloomsbury, 2008.
- Baltussen, Han. "From Polemic to Exegesis: The Ancient Philosophical Commentary," *Poetics Today* 28:2 (2007), ss. 247-281.
- Barker, Ernest. *The Political Thought of Plato and Aristotle*. New York: Dover Publishing, 1959.
- Barnes, Jonathan. *Aristotle*. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- Barnes, Johnatan. "Aristotle's Theory of Demonstration," *Phronesis* 14:2 (1969), ss. 123-152.
- Barnes, Jonathan. "Metaphysics," J. Barnes (ed.), *The Cambridge Companion to Aristotle*. New York: Cambridge University Press, 1995, ss. 66-109.
- Bayrakdar, Mehmet. *İslam Felsefesine Giriş*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001.
- Bedevî, 'Abdurrahmân. *el-Felsefe ve'l-Felâsife fi'l-Hadâirati'l-'Arabiyye*. Sûsa: Dâru'l-Me'ârif, 1993.
- Bedevî, 'Abdurrahmân. *Aristû 'inde'l-'Arab*. [Küveyt]: Vekâletu'l-Matbû'ât, 1978.
- Bell, Ian. *Metaphysics as an Aristotelian Science*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2004.
- Bell, Ian. "Demonstration in Aristotle's 'Metaphysics'," *Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science* 32:2 (1999), ss. 75-108.
- Bello, Iysa Ade. *The Medieval Islamic Controversy between Philosophy and Theology: Icma' and Ta'wil in the Conflict between al-Ghazali and Ibn Rushd*. Leiden: E. J. Brill, 1989.
- Belo, Catarina. *Chance and Determinism in Avicenna and Averroes*. Leiden: Brill, 2007.
- Belo, Catarina. "Essence and Existence in Avicenna and Averroes," *Al-Qantara* 30:2 (2009), ss. 403-426.
- Berti, Enrico. "Multiplicity and Unity of Being in Aristotle," *Proceedings of the Aristotelian Society* 101 (2001), ss. 185-207.
- Bertolacci, Amos. *The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitâb al-Şifâ*. Leiden: Brill, 2006.
- Bertolacci, Amos. "On the Arabic Translations of Aristotle's Metaphysics," *Arabic Sciences and Philosophy* 15 (2005), ss. 241-275.

- Bertolacci, Amos. "From al-Kindī to al-Fārābī: Avicenna's Progressive Knowledge of Aristotle's Metaphysics According to His Autobiography," *Arabic Sciences and Philosophy* 11 (2001), ss. 257-295.
- Bertolacci, Amos. "Avicenna and Averroes on the Proof of God's Existence and the Subject-Matter of Metaphysics," *Medioevo. Rivista di Storia della Filosofia Medievale* 32 (2007), ss. 61-97.
- Birgöl, Mehmet Fatih. *İbn Rüşd'de Nedensellik*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2012.
- Black, Deborah L. "Alfarabi," J. J. E. Garcia ve T. B. Noone (ed.), *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*. Oxford: Blackwell Publishing, 2002, ss. 109-117.
- Blumenthal, Henry J. *Aristotle and Neoplatonism in Late Antiquity*. Londra: Duckworth, 1996.
- Blumenthal, Henry J. "Themistius: The Last Peripatetic Commentator on Aristotle," R. Sorabji (ed.), *Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and Their Influence*. Ithaca: Cornell University Press, 1990, ss. 113-124.
- Blumenthal, Henry J. "Iamblichus as a Commentator," *Syllecta Classica* 8 (1997), ss. 1-13.
- Boas, George. "Presuppositions of Aristotle's Metaphysics," *The American Journal of Philosophy* 55:1 (1934), ss. 36-48.
- Bolton, Robert. "Aristotle's Conception of Metaphysics as a Science," T. Scaltsas ve diğerleri (ed.), *Unity, Identity and Explanation in Aristotle's Metaphysics*. Oxford: Oxford University Press, 1994, ss. 321-354.
- Booth, Edward. *Aristotelian Aporetic Ontology in Islamic and Christian Thinkers*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Bouyges, Maurice. *Inventaire des textes arabes d'Averroes*. Beyrut: Melanges de l'universite St. Joseph, 1922.
- Burnyeat, Myles. *A Map of Metaphysics Zeta*. Pittsburgh: Mathesis Publications, 2001.
- Butterworth, Charles E. "Translation and Philosophy: The Case of Averroes' Commentaries," *International Journal of Middle East Studies* 26:1 (1994), ss. 19-35.
- el-Câbirî, Muhammed 'Âbid. *Arap-İslam Aklının Oluşumu*. çev. İ. Akbaba. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2003.
- el-Câbirî, Muhammed 'Âbid. *Felsefî Mirasımız ve Biz*. çev. S. Aykut. İstanbul, Kitabevi Yayınları, 2000.
- El-Câbirî, Muhammed 'Âbid. *İbn Ruşd: Sîra ve Fikr*. Beyrut: Merkezi Dirâsâtî'l-Vahdeti'l-'Arabiyye, 1998.
- El-Câbirî, Muhammed 'Âbid. *el-Musakkafûn fi'l-Hadâratî'l-'Arabiyye: Mihnetu İbn Hanbel ve Nekbetu İbn Ruşd*. Beyrut: Merkezi Dirâsâtî'l-Vahdeti'l-'Arabiyye, 2000.

- Campanini, Massimo. *An Introduction to Islamic Philosophy*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2008.
- Carmody, Francis J. "The Planetary Theory of Ibn Rushd," *Osiris* 10 (1952), ss. 556-586.
- Chroust, Anton-Herman. "The Origin of 'Metaphysics'," *The Review of Metaphysics* 14:4 (1961), ss. 601-616.
- Cleary, John J. "Emending Aristotle's Division of Theoretical Sciences," *The Review of Metaphysics* 48:1 (1994), ss. 33-70.
- Code, Alan. "The Aporematic Approach to Primary Being in Metaphysics Z," *Canadian Journal of Philosophy* 14 (1984), ss. 1-20.
- Code, Alan. "Aristotle's Logic and Metaphysics," D. Furley (ed.), *Routledge History of Philosophy*, II. New York: Routledge, 2005, c. 1, ss. 40-75.
- Code, Alan. "Aristotle's Metaphysics as a Science of Principles," *Revue Internationale de Philosophie* 51:201 (1997), ss. 357-378.
- Cohen, Marc S. "Aristotle's Metaphysics", E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2016 Edition), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/aristotle-metaphysics/>>.
- Colaner, Nathan R. *Aristotle on Knowledge of Nature and Modern Scepticism*. Londra: Lexington Books, 2014.
- Cunningham, Francis A. "Averroes vs. Avicenna on Being," *New Scholasticism* 48 (1974), ss. 185-218.
- Çetinkaya, Bayram Ali. "İbn Rüşd'ün Projesi: Felsefe-Din Uzlaşımı," *Diyamet İlmî Dergi* 48:3 (2012), ss. 119-140
- D'Ancona, Cristina. "Greek into Arabic: Neoplatonism in Translation," P. Adamson ve R. C. Taylor (eds.), *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, ss. 10-31.
- D'Ancona, Cristina. "Aristû 'ında l-'Arab and beyond," A. Alwishah ve J. Hayes (ed.), *Aristotle and the Arabic Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015, ss. 11-29
- D'Ancona, Cristina. "Commenting on Aristotle: From Late Antiquity to the Arab Aristotelianism," W. Geerlings ve C. Schulze (ed.), *Der Kommentar in Antike und Mittelalter. Beiträge zu seiner Erforschung*. Leiden: Brill, 2002, ss. 200-251.
- D'Ancona, Cristina. "Al-Kindî on the Subject Matter of the First Philosophy, Direct and Indirect Sources of al-Falsafa al-Ûlâ," J. A. Aertsen ve A. Speer (ed.), *Was ist Philosophie im Mittelalter?* Berlin: De Gruyter, 1998, ss. 841-855
- Davidson, Herbert A. *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect and Theories of Human Intellect*. Oxford: Oxford University Press, 1992.

- Davidson, Herbert A. *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*. New York: Oxford University Press, 1987.
- Davidson, Herbert A. "John Philoponus as a Source of Medieval Islamic and Jewish Proofs of Creation," *Journal of the American Oriental Society* 89:2 (1969), ss. 357-391.
- De Boer, Tjitze J. *The History of Philosophy in Islam*. New York: Dover Publications, 1967.
- de Moraes Farias, Paulo Fernando. "The Almoravids: Some Questions Concerning the Character of the Movement," *Bulletin de l'IFAN* 29:3-4 (1967), ss. 794-878.
- Deniz, Gürbüz. *Kelâm-Felsefe Tartışmaları (Tehâfutler Örneği)*. Ankara: Fecr Yayınları, 2009.
- di Giovanni, Matteo. "Demonstration and First Philosophy: Averroes on Met. Zeta as a Demonstrative Examination (al-fahs al-burhānī)," *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale* 20 (2009), ss. 95-126.
- di Giovanni, Matteo. "The Commentator: Averroes's Reading of the Metaphysics," F. Amerini ve G. Galluzzo (ed.), *A Companion to the Latin Medieval Commentaries on Aristotle's Metaphysics*. Leiden: Brill, 2014, ss. 59-94.
- di Giovanni, Matteo. "Individuation by Matter in Averroes' *Metaphysics*," *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale* 18 (2007), ss. 187-210.
- di Giovanni, Matteo. "Averroes and the Logical Status of Metaphysics," M. Cameron ve J. Marenbon (ed.), *Method and Methodologies Aristotelian Logic East and West, 500-1500*. Leiden: Brill, 2011, ss. 53-74.
- di Giovanni, Matteo. "Averroes' Notion of Primary Substance," A. Musco (ed.), *Universality of Reason, Plurality of Philosophies in the Middle Ages II*. Palermo: Officina di Studi Medievali, 2012, c. 1, ss. 55-65.
- di Giovanni, Matteo. "Substantial Form in Averroes' Long Commentary on Metaphysics," P. Adamson (ed.), *In the Age of Averroes. Arabic Philosophy in the Sixth/Twelfth Century*. Londra: Warburg Institute, 2011, ss. 175-194.
- di Giovanni, Matteo. "Averroes on the Doctrine of Genus as Matter," *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale* 15 (2004), ss. 255-285.
- Druart, Therese-Anne. "Philosophy in Islam," A. S. McGrade (ed.), *The Cambridge Companion to Medieval Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, ss. 97-120.
- Druart, Therese-Anne. "Sha'y or Res as Concomitant of 'Being' in Avicenna," *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale* 12 (2001), ss. 125-142.
- Druart, Therese-Anne. "Averroes on God's Knowledge of Being qua Being," *Anaquel de Estudios Arabes* 4 (1993), ss. 39-57.

- Duarte, Shane. "Aristotle's Theology and Its Relation to the Science of Being qua Being," *Apeiron* 40:3 (2007), ss. 267-318.
- Dunlop, Douglas Morton. "Al-Farabi's Introductory Sections on Logic," *The Islamic Quarterly* 2 (1955), ss. 264-282.
- Durusoy, Ali. "İbn Rüşd'ün Aristoteles İnşasında Farabî ve İbni Sina'nın Katkıları," T. Özdeş (ed.), *Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu: İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek II*. Sivas: Asitan Yayınları, 2009, c.1, ss. 283-94.
- Eco, Umberto. *The Name of the Rose*. Londra: Vintage, 2004.
- el-Ehvânî, Ahmed Fuâd. *El-Felsefetü'l-İslâmiyye*. Kâhire: el-Hey'etu'l-Mısriyye'l-İlmiyye, 1985.
- el-Ehvânî, Ahmed Fu'âd. "İbn Rüşd," M. M. Sharif (ed.), *A History of Muslim Philosophy with Short Accounts of Other Disciplines and the Modern Renaissance in Muslim Lands*, II. Weisbaden: Otto Harrassowitz, 1963, c. 1, ss. 540-564.
- Endress, Gerhard. "The Circle of al-Kindî: Early Arabic Translations from the Greek and Rise of Islamic Philosophy," G. Endress ve R. Kruk (ed.), *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism*. Leiden: Research School CNWS, 1997, ss. 43-76.
- Endress, Gerhard. "Averrois Opera: A Bibliography of Editions and Contributions to the Text," G. Endress ve J. A. Aertsen (ed.) *Averroes and the Aristotelian Tradition*. Leiden: Brill, 1999, ss. 339-381.
- Endress, Gerhard. "Averroes' *De Caelo*: Ibn Rushd's Cosmology in His Commentaries on Aristotle's *On the Heavens*," *Arabic Sciences and Philosophy* 5 (1995), ss. 9-49.
- Fahrî, Mâcid. *İslam Felsefesi Tarihi*. çev. Kasım Turhan. İstanbul: İklim Yayınları, 1992.
- Fahrî, Mâcid. *Averroes: His Life, Works and Influence*. Oxford: Oneworld, 2001.
- Fahrî, Mâcid. "al-Farabi and the Reconciliation of Plato and Aristotle," *Journal of the History of Ideas* 26:4 (1965), ss. 469-478.
- Fahrî, Mâcid. *Al-Farabi: Founder of Islamic Neoplatonism*. Oxford: Oneworld Publications, 2002.
- Fahrî, Mâcid. "Metafiziğin Konusu: Aristoteles ve İbn Sina," çev. Ö. M. Alper, *İstanbul Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Dergisi* 4 (2001), ss. 195-206.
- Falcon, Andrea. "Commentators on Aristotle," E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2013 edisyonu), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/aristotle-commentators/>>.
- El-Fârâbî, Ebû Nasr. *Kitâbu'l-Cem'i beyne Ra'yeyi'l-Hakîmeyn*. Tah. Ali Bû Melhem. Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1996.

- El-Fârâbî, Ebû Nasr. *Tahsîlu's-Sa'âde*. tah. A. B. Mulhim. Kahire: Dâr ve Mektebetu'l-Hilâl, 1995.
- El-Fârâbî, Ebû Nasr. *Kitâbu'l-Hurûf*. tah. M. Mehdî. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1969.
- Fazzo, Silvia. "Aristotelianism as a Commentary Tradition," *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, Supplement no. 47 (2004), ss. 1-19.
- Fazzo, Silvia. "The Metaphysics from Aristotle to Alexander of Aphrodisias," *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 53:1 (2012), ss. 51-68.
- Fletcher, Madelaine. "The Almohad Tawhid: Theology which Relies on Logic," *Numen* 38:1 (1991), ss. 110-127.
- Fraenkel, Carlos. "Philosophy and Exegesis in Al-Farabi, Averroes, and Maimonides," *Laval Theologique et Philosophique* 64:1 (2008), ss. 105-125.
- Frede, Michael. *Essays in Ancient Philosophy*. Oxford: Clarendon Press, 1987.
- Frede, Michael. "Epilogue," K. Algra ve diğerleri (ed.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, ss. 771-797.
- Freudenthal, Gad. "Averroes' Changing Mind on the Role of the Active Intellect in the Generation of Animate Beings," A. Hasnawi (ed.), *La Lumière de l'Intellect: La pensée scientifique et philosophique d'Averroès dans son temps. Actes d'IVe colloque international de la SIHSPAI (Société internationale d'histoire des Sciences et de la philosophie arabes et islamiques), Cordoue, 9-12 décembre 1998*. Leuven: Peeters, 2011, ss. 319-328.
- Freudenthal, Gad. "The Medieval Astrologization of the Aristotelian Cosmos: Celestial Influences on the Sublunary World in Aristotle, Alexander of Aphrodisias, and Averroes," A. C. Bowen ve C. Wildberg (ed.), *New Perspectives on Aristotle's De Caelo*. Leiden: Brill, 2009, ss. 239-281.
- Galluzzo, Gabriele. *Aristotle's Ontology and the Middle Ages: The Tradition of Met., Book Zeta. The Medieval Reception of Book Zeta of Aristotle's Metaphysics*. Leiden: Brill, 2013.
- Galluzzo, Gabriele ve Mauro Mariani. *Aristotle's Metaphysics Book Z: The Contemporary Debate*. Pisa: Edizioni della Normale, 2006.
- Galston, Miriam. "Al-Farabi on Aristotle's Theory of Demonstration," P. Morewedge (ed.), *Islamic Philosophy and Mysticism*. New York: Caravan Books, 1997, ss. 23-34.
- Genequand, Charles. *Ibn Rushd's Metaphysics: A Translation with Introduction of Ibn Rushd's Commentary on Aristotle's Metaphysics, Book Lām*. Leiden: Brill, 1986.
- Genequand, Charles. "Metaphysics," S. H. Nasr ve O. Leaman (ed.), *History of Islamic Philosophy*. New York: Routledge, 2001, ss. 783-801.
- Gibson, Roy. ve Christina Kraus Shuttleworth (ed.), *The Classical Commentary: Histories, Practices, Theory*. Leiden: Brill, 2002.

- Gilson, Etienne. *History of Christian Philosophy in Middle Ages*. Londra: Sheed and Ward, 1955.
- Gilson, Etienne. *Reason and Revelation in the Middle Ages*. New York: Charles Scribner & Sons, 1932.
- Glasner, Ruth. *Averroes Physics: A Turning Point in Medieval Natural Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Goichon, Amélie. *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sīnā (Avicenne)*. Paris: Desclée de Brouwer, 1937.
- Gonzalez, Camilo V. "Aristotle's Division of Theoretical Sciences," *Biocosmology–Neo-Aristotelism* 3:4 (2013), ss. 619-628.
- Goodman, Lenn E. "Ibn Bajjah," S. H. Nasr ve O. Leaman (ed.), *History of Islamic Philosophy*. Londra: Routledge, 1996, ss. 294-312.
- Gottschalk, Hans Benedikt. "Continuity and Change in Aristotelianism," R. Sorabji (ed.), *Aristotle and After*. Londra: Institute of Classical Studies University of London, 1997, ss. 109-115.
- Gottschalk, Hans Benedikt. "The Earliest Aristotelian Commentators," R. Sorabji (ed.), *Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and Their Influence*. Ithaca: Cornell University Press, 1990, ss. 55-81.
- Grayeff, Felix. "The Problem of the Genesis of Aristotle's Text," *Phronesis* 1:2 (1956), ss. 105-122.
- Gutas, Dimitri. *Greek Thought Arabic Culture*. Londra: Routledge, 1999.
- Gutas, Dimitri. *Avicenna and the Aristotelian Tradition*. Leiden: Brill, 1988.
- Gutas, Dimitri. "Classical Arabic Wisdom Literature: Nature and Scope," *Journal of the American Oriental Society* 101:1 (1981), ss. 49-86.
- Gutas, Dimitri. "Averroes on Theophrastus, through Themistius," G. Endress ve diğerleri (ed.), *Averroes and Aristotelian Tradition: Sources, Constitution, and Reception of the Philosophy of Ibn Rushd (1126-1198): Proceedings of the Fourth Symposium Averroicum, Cologne, 1996*. Leiden: Brill, 1999, ss. 125-144.
- Gutas, Dimitri. "Fârâbî," *Encyclopaedia Iranica* 9/2, ss. 219-20.
- Gutas, Dimitri. "Avicenna's Marginal Glosses on De Anima and the Greek Commentarial Tradition," *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, Supplement No. 83 (2004), ss. 77-88.
- Gutas, Dimitri. "On Translating Averroes' Commentaries," *Journal of the American Oriental Society* 110 (1990), s. 94.
- Hadot, Ilsetraut. "The Role of the Commentaries on Aristotle in the Teaching of Philosophy according to the Prefaces of the Neoplatonic Commentaries on the Categories," H. Blumenthal ve H. Robinson (ed.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, supplementary volume. Oxford: Clarendon Press, 1991. ss. 175-89.

- Hahn, Robert. "Aristotle as Ontologist or Theologian? Or, Aristotelian Form in the Context of the Conflicting Doctrines of Being in the 'Metaphysics'," *The Southwestern Journal of Philosophy* 10:1 (1979), ss. 79-88.
- Halper, Edward. "Aristotle on the Possibility of Metaphysics," *Revue de Philosophie Ancienne* 5:1 (1987), ss. 99-131;
- Harvey, Steven. "Conspicuous by his Absence: Averroes' Place Today as an Interpreter of Aristotle," G. Endress ve J. A. Aertsen (ed.) *Averroes and the Aristotelian Tradition*. Leiden: Brill, 1999, ss. 32-49.
- Hasse, Dag Nikolaus. "Arabic Philosophy and Averroism," J. Hankins (ed.), *Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, ss. 113-136.
- Hoffmann, Philippe. "What was Commentary in Late Antiquity? The Example of the Neoplatonic Commentators," M. L. Gill ve P. Pellegrin (ed.), *A Companion to Ancient Philosophy*. Oxford: Blackwell Publishing, 2006, ss. 597-622.
- Hourani, George Fadlo. "Ibn Rushd's 'ence of Philosophy," J. Kritzeck ve R. B. Winder (ed.), *The World of Islam: Studies in Honour of Phillip Hitti*. Londra: St. Martin's Press 1960, ss. 145-158.
- Husik, Isaac. "Averroes on the Metaphysics of Aristotle," *The Philosophical Review* 18:4 (1909), ss. 416-428.
- Hyman, Arthur. "İbn Rüşd'ün Akıl Teorisi ve Eski Şârihler," çev. A. Arkan, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6 (2002), ss. 47-57.
- İbn Ebî Useybi'a. 'Uyûnu'l-Enba', tah. N. Ebû Rîde. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, 1965.
- İbnu'n-Nedîm. *el-Fihrist*. Kahire: Matba'atu'l-İstikâme, 1929.
- İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*. tah. G. Kanavâtî ve S. Zâйд. Kûm: Mektebetu Semmâha Âyetullahi'l-'Uzmâ el-Mer'asî en-Necefî el-Kubrâ, 2012.
- İbn Sînâ, Ebû 'Ali. *el-İşârât ve't-Tenbîhât ma'a Şerhi Nasîruddîn et-Tûsî*. tah. Suleyman Dunya. 4 cilt. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1983.
- İbn Sînâ, *el-Mubâhasât*, tah. M. Bidârfâr. Kum: İntişârât-i Bidâr, 1992.
- İbn Sînâ, *The Life of Ibn Sînâ (Autobiography)*, tah. ve çev. W. E. Gohlam. Albany: State of New York University Press, 1974.
- el-'Îrâkî, 'Âtif. *el-Menhecu'n-Nakdî fî Felsefeti İbn Ruşd*. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1984.
- el-'Îrâkî, 'Âtif. *en-Nez'atu'l-'Akliyye fî Felsefeti İbn Ruşd*. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1984.
- Irwin, Terence H. *Aristotle's First Principles*. Oxford: Clarendon Press, 1988.
- Irwin, Terence H. "Aristotle's Discovery of Metaphysics," *The Review of Metaphysics* 31:2 (1977), ss. 210-229;

- Ivry, Alferd L. *Al-Kindi's Metaphysics. A Translation of Ya'qūb ibn Ishāq al-Kindī's Treatise "On the First Philosophy" (fī al-Falsafa al-Ūlā)*. Albany: State University of New York Press, 1974.
- Ivry, Alfred L. "Al-Kindi's On First Philosophy and Aristotle's Metaphysics," G. F. Hourani (ed.), *Essays on Islamic Philosophy and Science*. Albany: State University of New York Press, 1975, ss. 15-25.
- Jaeger, Werner. *Aristotle: Fundamentals of the History of His Development*, İng. çev. R. Robinson. Oxford: Oxford University Press, 1962.
- Jaroszynski, Piotr. "From Ta Meta Ta Physika to Metaphysics," *Espiritu* 62:145 (2013), ss. 9-33.
- Jolivet, Jean. "The Arabic Inheritance," P. Dronke (ed.), *A History of Twelfth Century Western Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988), ss. 113-150.
- Judson, Lindsay. "Aristotle's Conception of First Philosophy and the Unity of Metaphysics Λ ," <http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.616.915&rep=rep1&type=pdf>
- Kanavâtî, George. *Muellefâtu İbn Rüşd*. Kahire: el-Matba'atu'l-'Arabiyyetu'l-Hadîse, 1978.
- Karamanolis, George. *Plato and Aristotle in Agreement: Platonists on Aristotle from Antiochus to Porphyry*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Karamanolis, George. "Porphyry: the First Platonist Commentator on Aristotle," P. Adamson ve diğerkleri (ed.), *Philosophy, Science, and Exegesis in Greek, Arabic and Latin Commentaries*, I-II. Londra: Institute of Classical Studies, 2004, c.1, ss. 97-120.
- Kaya, Mahmut. "İbn Rüşd Sonrası İslam Felsefesinin Durumu," T. Özdeş (ed.), *Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu, İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek II*. Sivas: Asitan Yayınları, 2009, c. 1, ss. 75-80.
- Kaya, Mahmut. "Mahiyet ve Varlık Konusunda İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'yı Eleştirmesi," der. A. Sayılı, *İbn Sînâ Doğumunun Bininci Yılı Armağanı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1984, ss. 453-459
- Kaya, Mahmut. "Felsefe-i Ūlâ," *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 12, ss. 331-332.
- Kaya, Hacı. "İbn Rüşd Felsefesinde Bilimsel Yöntem," *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 4 (2013), ss. 13-34.
- Kennedy, Hugh. *Muslim Spain and Portugal. A Political History of al-Andalus*. New York: Routledge, 2014.
- Al-Khalili, Jim. *The House of Wisdom: How Arabic Science Saved Ancient Knowledge and Gave Us the Renaissance*. Londra: Penguin Books, 2010.

- Kılıç, Cevdet. "Felsefî Düşüncede Bir Kavramı (Aristoteles ve Plotinus Felsefelerindeki Bir Kavramının İbn Sînâ Felsefesine Yansımaları)," *Dînî Araştırmalar* 9:25 (2006), ss. 181-216.
- El-Kindî, Ebû Yusuf Ya'kub. *Fi'l-Felsefeti'l-Ûlâ*. tah. M. Ebû Rîde, *Rasâ'ilu'l-Kindî el-Felsefiyye'nin içinde*, Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1950.
- Kogan, Barry S. *Averroes and the Metaphysics of Causation*. Albany: State University of New York Press, 1985.
- Kogan, Barry S. "Averroes on the Theory of Emanation," *Medieval Studies* 43 (1981), ss. 384-404.
- Kraus, Christina. ve Cristopher A. Stray, "Form and Content," C. S. Kraus ve C. A. Stray (ed.), *Classical Commentaries: Explorations in a Scholarly Genre*. Oxford: Oxford University Press, 2016, ss. 1-18.
- Kukkonen, Taneli. "Aristotle and Aristotelianism," A. Grafton ve diğerleri (ed.), *The Classical Tradition*. Cambridge: Belknap Harvard University Press, 2010, ss. 70-77.
- Kutluer, İlhan. *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- Kutluer, İlhan. *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1996.
- Kutluer, İlhan. "Metafizik," Türkiye *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 29, ss. 399-402.
- Kügelgen, Anke von. "A Call for Rationalism: 'Arab Avveroists' in the Twentieth Century," *Alif* 16 (1996), ss. 97-132.
- Leaman, Oliver. *An Introduction to Classical Islamic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Leaman, Oliver. *Averroes and His Philosophy*. Richmond: Curzon Press, 1998.
- Leaman, Oliver. "How Aristotelian is Averroes as a Commentator on Aristotle?" C. Baffioni (ed.), *Averroes and the Aristotelian Heritage* (Napoli: Guida, 2004) içinde, ss. 23-33.
- Leaman, Oliver. "Philosophy vs. Mysticism: An Islamic Controversy," *Royal Institute of Philosophy Supplement* 32 (1992), ss. 177-187.
- Lloyd, Anthony C. *Form and Universal in Aristotle*. Liverpool: Francis Cairns, 1981.
- Long, Anthony Arthur. *Hellenistic Philosophy: Stoics, Epicureans, Sceptics*. Los Angeles: University of California Press, 1986.
- Long, Helen S. "The Structure and Subject of Metaphysics Λ," *Phronesis* 38 (1993), ss. 257-80.
- Lorca, Andres Martinez. "İbn Rüşd'ün Skolastik ve Rönesans Felsefesi Üzerindeki Etkisi," T. Özdeş (ed.), *Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu, İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek*, II. Sivas: Asitan Yayınları, 2009, c. 2, ss. 99-108.

- Loux, Michael. *Primary Ousia: An Essay on Aristotle's Metaphysics Z and H*. Londra: Cornell University Press, 1991.
- Lynch, John Patrick. *Aristotle's School: a Study of a Greek Educational Institution*. Berkeley: University of California Press, 1972.
- Macdonald, Cynthia. *Varieties of Things: Foundations of Contemporary Metaphysics*. Oxford: Blackwell Publishing, 2005.
- Macit, Muhittin. "Tercüme Hareketleri," *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c.40, ss. 498-504.
- Macit, Muhittin. *İbn Rüşd ve Metafizik Şerhleri*. Yayınlanmamış doktora tezi: Marmara Üniversitesi, 2002.
- Marmura, Michael E. *Probing in Islamic Philosophy Studies in the Philosophies of Ibn Sina, al-Ghazali and Other Major Muslim Thinkers*. New York: Global Academic Publishing, 2005.
- Martini Bonadeo, Cecilia. *'Abd al-Latîf al-Bagdâdî's Philosophical Journey: From Aristotle's Metaphysics to the 'Metaphysical Science'*. Leiden: Brill, 2013.
- el-Ma'sûmî, Muhammed S. H. "Ibn Bajjah," M. M. Sharif (ed.), *A History of Muslim Philosophy with Short Accounts of Other Disciplines and the Modern Renaissance in Muslim Lands II*. Weisbaden: Otto Harrassowitz, 1963, ss. 506-526.
- Mattock, John N. "The Early Translations from Greek into Arabic: an Experiment in Comparative Assessment," G. Endress ve M. Schmeink (ed.), *Akten des Zweiten Symposium Graeco-Arabicum* (Mart, 1987), ss. 73-102.
- McGinnis, Jon. ve David C. Reisman, *Classical Arabic Philosophy. An Anthology of Sources*. Cambridge: Hackett Publishing, 2007.
- Medkour, İbrahim. "İslam Felsefesi," çev. İ. Taş, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2003), ss. 221-235.
- Menn, Stephen. "Fārābī in the Reception of Avicenna's Metaphysics: Averroes against Avicenna on Being and Unity," D. N. Hasse ve A. Bertolacci (ed.) *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Metaphysics*. Berlin: De Gruyter, 2012), ss. 51-96
- el-Merrâkuşî, 'Abdulvâhid. *el-Mu'cib fî Telhîsi Ahbâri'l-Mağrib*, tah. M. S. el-Uryân. Kahire: Matba'atu'l-İstikâme, 1949.
- el-Misbâhî, Muhammed. *el-Vechu'l-Âhar li-Hadâseti İbn Ruşd*. Beyrut: Dâru't-Talî'a li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 1998.
- el-Misbâhî, Muhammed. "Hakku'n-Nazar fi'l-Mebâdi'i'l-Ûlâ beyne'l-Felsefe ve'l-İlm 'inde İbn Ruşd," *Alif: Journal of Comparative Poetics*, 16 (1996), ss. 52-76.
- Montada, Josep Puig. "Materials on Averroes' Circle," *Journal of Near Eastern Studies* 51:4 (1992), ss. 241-260.

- Montada, Josef Puig. "Philosophy in Andalusia: Ibn Bajja and Ibn Tufayl," P. Adamson ve R. C. Taylor (ed.), *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, ss. 155-179.
- Montada, Josep Puig. "Devru'l-Mitâfizikâ fi Cevâmî' İbn Ruşd," M. 'U. El-Mensiyye (ed.), *İbn Ruşd Feylesûfu'ş-Şark ve'l-Ğarb*, II. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1999, c.2, ss. 105-117.
- Morewedge, Parviz. "Philosophical Analysis and Ibn Sînâ's 'Essence-Existence Distinction'," *Journal of the American Oriental Society* 92 (1972), ss. 425-435.
- Morewedge, Parviz. *The Metaphysica of Avicenna (Ibn Sînâ): A Critical Translation-Commentary and Analysis of the Fundamental Arguments in Avicenna's Metaphysica in the Dānish Nāma-i 'Alā'ī (The Book of Scientific Knowledge)*. Londra: Routledge&Kegan Paul, 1973.
- Mûrâd, Muhammed B. *İbn Ruşd Feylesûfên Mu'âsiran*. Kahire: Mısru'l-'Arabiyye li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2002.
- Mûsâ, Muhammed. *Beyne'd-Dîn ve'l-Felsefe*. İskenderiyye: Dâru'l-Me'ârif, 2003.
- Nasr, S.H. "The Meaning and Concept of Philosophy in Islam," S.H. Nasr ve O. Leaman (ed.), *History of Islamic Philosophy*, I-II. Londra: Routledge, 1996, ss. 21-26.
- Nasr, S.H. "The Qur'an and Hadith as Source and Inspiration of Islamic Philosophy," S.H. Nasr ve O. Leaman (ed.), *History of Islamic Philosophy*, I-II. Londra: Routledge, 1996, ss. 27-36.
- O'Leary, De Lacy. *Arabic Thought and Its Place in History*. Londra: Trubner & Co., 1922.
- Owens, Joseph. *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics. A Study in the Greek Backround of Medieval Thought*. Toronto: University of Toronto Press, 1957.
- Palencia, Angel Gonzalez. *Târîhu'l-Fikri'l-Endulûsî*, Arapça çev. H. Mu'nis. Kahire: Mektebetu'l-Sekâfeti'l-Dîniyye, 1955.
- Parens, Joshua. *An Islamic Philosophy of Virtuous Religions: Introducing Alfarabi*. New York: State University of New York Press, 2006.
- Patzig, Gunther. "Theology and Ontology in Aristotle's Metaphysics," J. Barnes ve diğeri (ed.), *Articles on Aristotle*. Londra: Gerald Duckworth & Company Limited, 1979, ss. 33-34.
- Pérez Estévez, Antonio. "Substantiality of Prime Matter in Averroes," *The Modern Schoolman* 78 (2000), ss. 53-70.
- Peters, Francis Edward. *Aristotle and the Arabs: The Aristotelian Tradition in Islam*. Londra: University of London Press, 1968.
- Peters, Francis Edward. *Aristoteles Arabus: The Oriental Translations and Commentaries on the Aristotelian Corpus*. Leiden: Brill, 1968.

- Pessin, Sarah. "Proclean 'Remaining' and Avicenna on Existence as Accident: Neoplatonic Methodology and a Defence of 'Pre-Existing' Essences," J. Inglis (ed.), *Medieval Philosophy and the Classical Tradition in Islam, Judaism and Christianity*. Londra: Routledge, 2002, ss. 128-142.
- Pines, Shlomo. "Ibn al-Haytham's Critique of Ptolemy," *Proceedings of the Xth International Congress of the History of Science*. Paris: Herman, 1964, ss. 547-550.
- Plotinos. *The Enneads*, İng. çev. S. MacKenna. Londra: Faber and Faber Ltd., 1961.
- Politis, Vasilis. *Aristotle and the Metaphysics*. Londra: Routledge, 2004.
- Porphyry. *The Life of Plotinus*, İng. çev. A. H. Armstrong. Cambridge: Harvard University Press, 1989.
- Rahman, Fazlur. "İbn Sina'da Mahiyet ve Varlık," çev. H. Akkanat, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10:2 (2010), ss. 193-209.
- Reale, Giovanni. *The Systems of the Hellenistic Age: History of Ancient Philosophy*. Albany: State of New York University Press, 1985.
- Reale, Giovanni. *The Concept of First Philosophy and the Unity of Metaphysics*. Albany: State University of New York Press, 1980.
- Renan, Ernest. *İbn Ruşd ve 'r-Ruşdiyye*, Arapça çev. 'A. Zu'aytir. Kahire: Dâru İhyâ'i'l-Kutubi' Arabiyye, 1957.
- Rescher, Nicholas. "Al-Farabi on Logical Tradition," *Journal of the History of Ideas* 24:1 (1963), ss. 127-132.
- Rosenthal, Franz. *The Classical Heritage in Islam*. Londra: Routledge, 1992.
- Rosenthal, Erwin I. J. *Political Thought in Medieval Islam*. Cambridge: Cambridge University Press, 1962.
- Ross, David W. *Aristotle's Metaphysics*. 2 cilt. Oxford: The Clarendon Press, 1924.
- Ross, David W. *Aristotle*. Londra: Methuen & Co. Ltd., 1923.
- Ross, David W. *Aristotle's Prior and Posterior Analytics*. Oxford: Clarendon Press, 1957.
- Sabra, Abdelhamid. "The Andalusian Revolt against Ptolemaic Astronomy," E. Mendelsohn (ed.), *Transformation and Tradition in Sciences*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984, ss. 133-153.
- Saliba, George. *Islamic Science and the Making of the European Renaissance*. Cambridge: MIT Press, 2011.
- Sarıoğlu, Hüseyin. *İbn Rüşd Felsefesi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.
- Sarıtaş, Kamil. *İskender Afrodisi*. Yayınlanmamış doktora tezi: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010.
- Sellars, John. "The Aristotelian Commentators: A Bibliographical Guide," P. Adamson ve diğerleri (ed.), *Philosophy, Science, and Exegesis in Greek, Arabic,*

- and Latin Commentaries*, I-II. Londra: Institute of Classical Studies, 2004, ss.239-268.
- Sellars, Wilfrid. "Substance and Form in Aristotle," *Journal of Philosophy* 54 (1957), ss. 688-699.
- Sharples, Robert W. "Aristotle's Exoteric and Esoteric Works: Summaries and Commentaries," *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, Supplement: 94 (2007), ss. 505-512.
- Sharples, Robert W. "Introduction: Whose Aristotle? Whose Aristotelianism?," R. W. Sharples (ed.), *Whose Aristotle? Whose Aristotelianism?* Aldershot: Ashgate, 2001, s. 4.
- Shehadi, Fadlou. *Metaphysics in Islamic Philosophy*. New York: Caravan Books, 1982.
- Smith, Robin. "Aristotle's Theory of Demonstration," G. Anagnostopoulos (ed.), *A Companion to Aristotle*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2009, ss. 51-65.
- Sorabji, Richard. *The Philosophy of the Commentators 200-600AD: A Sourcebook*. 3 cilt. Londra: Duckworth, 2004.
- Sorabji, Richard. "The Ancient Commentators on Aristotle," R. Sorabji (ed.), *Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and Their Influence*. Ithaca: Cornell University Press, 1990, ss. 1-30.
- Stone, Harold. "Avrupalılar Neden İbn Rüşd'ü Okumaktan Vazgeçti? Pierre Baile Örneği," çev. Ş. Korkut, *Hece Aylık Edebiyat Dergisi* 18:210 (2014), ss. 148-158.
- Stone, Martin W. F. "The Debate on the Soul in the Second Half of the Thirteenth Century: A Reply to William Charlton," R. W. Sharples (ed.), *Whose Aristotle? Whose Aristotelianism?* Aldershot: Ashgate, 2001, ss. 78-104.
- Sykes, Richard D. "Form in Aristotle: Universal or Particular?" *Philosophy* 50:193 (1975), ss. 311-331.
- Şimşek, Oya ve Yaşar Aydın, "İbn Rüşd'ün İbn Sîna'yı Eleştirisi," *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17:1 (2008), ss. 283-296.
- Tahko, Tuomas E. "The Aristotelian Method and Aristotelian Metaphysics," P. Hanna (ed.), *An Anthology of Philosophical Studies*. Atina: Atiner, 2008, ss. 53-63.
- Tahko, Tuomas E. "Metaphysics as the First Philosophy," E. Feser (ed.), *Aristotle on Method and Metaphysics*. New York: Palgrave Macmillan, 2013, ss. 49-67.
- Taş, İsmail. "İslam Düşüncesinde Bir Zihniyet Dönüşümü: Oryantalizm ve Oksidantalizm Bağlamında Beytü'l-Hikme," *Marife Dergisi Oksidantalizm Özel Sayısı* 6:3 (2006), ss. 157-180.
- Taş, İsmail. "Ebû Süleyman es-Sicistânî ve İbn Rüşd Düşüncesinde Felsefe-Din Münasebeti," T. Özdeş (ed.), *Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu: İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek II*. Sivas: Asitan Yayınları, 2009, c. 1, ss. 163-190.

- Taylor, Richard C. "The 'Kalâm fî mahd al-khair' (Liber de Causis) in the Islamic Philosophical Milieu," J. Kraye ve diğeri (ed.), *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages: the 'Theology' and other Texts*. Londra, Warburgton Institute, 1986, ss. 37-52.
- Taylor, Richard C. "Averroes: Religious Dialectic and Aristotelian Philosophical Tradition," P. Adamson ve R. C. Taylor (ed.), *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*. Londra: Cambridge University Press, 2005, ss. 180-200.
- Taylor, Richard C. "Averroes," J. J. E. Garcia ve T. B. Noone (ed.), *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*. Oxford: Blackwell Publishing, 2002, ss. 182-195.
- Taylor, Richard C. "Averroes on Psychology and the Principles of Metaphysics," *Journal of the History of Philosophy* 36:4 (1998), ss. 507-523.
- Taylor, Richard C. "Averroes: God and the Noble Lie," R. E. Houser (ed.), *Essays in Honor of Armand Maurer*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007, ss. 38-59.
- Taylor, Richard C. "Averroes' Philosophical Conception of Separate Intellect and God," A. Hasnawi (ed.), *La Lumière de l'Intellect: La pensée scientifique et philosophique d'Averroès dans son temps. Actes d'IVE colloque international de la SIHSPAI (Société internationale d'histoire des Sciences et de la philosophie arabes et islamiques), Cordoue, 9-12 décembre 1998*. Leuven: Peeters, 2011, ss. 391-404.
- et-Telîlî, 'Abdurrahmân. *İbn Ruşd fî'l-Mesâdiri'l-'Arabiyye*. Kahire: el-Meclisu'l-'Alâ li's-Sekâfe, 2002.
- Terkan, Fehrullah. *Çatışmanın Dinamikleri Din ve Felsefe Uzlaşmazlığı Üzerine*. Ankara: Elis Yayınları, 2007.
- Terkan, Fehrullah. "İslam'da Felsefe Geleneğinin İsimlendirilmesi ve Kökeni Üzerine," *İslami Araştırmalar Dergisi* 19:2 (2006), ss. 297-304.
- Thomson, James A. K. *The Ethics of Aristotle: the Nicomachean Ethics*. Londra: Allen & Unwin, 1953.
- Toktaş, Fatih. *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2013.
- Tuominen, Miira. *The Ancient Commentators on Plato and Aristotle*. Newcastle: Acumen Publishing, 2009.
- Tuominen, Miira. "Philosophy of the Ancient Commentators on Aristotle," *Philosophy Compass* 7:12 (Aralık 2012), ss. 852-895.
- Türker, Mübahat. "el-Âmirî ve *Kategoriler*'in Şerhleriyle İlgili Parçalar," *Araştırma* 3 (1967), ss. 65-122.
- Twetten, David B. "Averroes on the Prime Mover Proved in the Physics," *Viator* 26 (1995), ss. 107-134.

- Twetten, David B. "Averroes' Prime Mover Argument," J. B. Brenet (ed.), *Averroes et les averroïsmes juif et latin: Actes du Colloque International (Paris, 16-18 juin 2005)*. Turnhout: Brepols Publishers, 2007, ss. 9-75.
- Urvoy, Dominique. "Ibn Rushd," S.H. Nasr ve O. Leaman (ed.), *History of Islamic Philosophy*, I-II. Londra: Routledge, 1996, ss. 330-345.
- Urvoy, Dominique. *Ibn Rushd (Averroes)*. Londra: Routledge, 1991.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru İslam Felsefesi. Kaynakları ve Etkileri*. İstanbul: Cem Yayınevi, 1993.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*. İstanbul: Ülken Yayınları, 1997.
- Wacholder, Ben Z. *Nicolaus of Damascus*. Berkeley: University of California Press, 1962.
- Walzer, Richard. *Greek Into Arabic Essays on Islamic Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press, 1962.
- Walzer, Richard. "On the Arabic Versions of Book A, α and Λ of Aristotle's Metaphysics," *Greek into Arabic, Essays on Islamic Philosophy*. Oxford: Bruno Cassirer, 1963, ss. 114-128.
- Walzer, Richard. "New Light on the Arabic Translations of Aristotle," *Greek into Arabic, Essays on Islamic Philosophy*. Oxford: Bruno Cassirer, 1963, ss. 60-113.
- Whitehead, Alfred North. *Process and Reality: An Essay in Cosmology*. New York: Free Press, 1978.
- Wisnovsky, Robert. *Avicenna's Metaphysics in Context*. Londra: Cornell University Press, 2003.
- Wisnovsky, Robert. "Notes on Avicenna's Concept of Thingness (*şey'iyye*)," *Arabic Sciences and Philosophy* 10 (2000), ss. 181-221.
- Wisnovsky, Robert. "The Nature and Scope of Arabic Philosophical Commentary in Post-Classical (CA. 1100-1900 AD) Islamic Intellectual History: Some Preliminary Observations," *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, Supplement No. 83, 2 (2004), ss. 149-191.
- Wolfson, Harry A. "Revised Plan for the Publication of a Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem," *Speculum* 38:1 (1963), ss. 88-104.
- Wolfson, Harry A. "The Twice-Revealed Averroes," *Speculum* 36:3 (1961), ss. 373-392.
- Wolfson, Harry A. "Averroes' Lost-Treatise on the Prime Mover," *Hebrew Union College Annual* 23:1 (1951), ss. 683-710.
- Wolfson, Harry A. "The Plurality of Immovable Movers in Aristotle and Averroes," *Harvard Studies in Classical Philology* 63 (1958), ss. 233-253.

- Woods, J. Michael. "Problems in Metaphysics Z, Chapter 13," I. M. E. Moravcsik (ed.), *Aristotle: A Collection of Critical Essays*. New York: Anchor Books, 1967, ss. 215-238.
- Yalın, Salih. "İbn Rüşd ve Metafizik," B. A. Çetinkaya (ed.), *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni*, X. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015, c. 7, ss.
- Yate, Asadullah A. *Ibn Rushd as Jurist*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Yıldırım, Şeniz. "İbn Rüşd Felsefesinin Latin Dünyasında Tanınması ve Latin İbn Rüşdçülüğü," *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14:25 (2012/1), ss. 93-114.
- Zimmermann, Fritz W. "The Origins of the So-Called *Theology of Aristotle*," J. Kraye ve diğerleri (ed.), *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages: the 'Theology' and Other Texts*. Londra: Warburgton Institute, 1986, ss. 110-240.
- Zimmermann, Fritz W. "Proclus Arabus Rides Again," *Arabic Sciences and Philosophy* 4 (1994), ss. 9-51.

ÖZET

Bu çalışma, İbn Ruşd'ün felsefî şerhlerine dayalı olarak onun metafiziksel konularına dair görüşlerini ortaya çıkarmayı hedeflemiştir. Buna uygun olarak, İbn Ruşd'ün düşüncesinde bir ilim olarak metafiziğin nasıl kurgulandığından yola çıkılarak, onun bu ilim dâhilinde addedilen meseleleri nasıl tartıştığı ve hangi sonuçlara ulaştığı ortaya koyulmuştur. İbn Ruşd'ün ontoloji ve teoloji olmak üzere başlıca iki kısma ayırdığı metafiziksel araştırma, özellikle onun felsefî şerhleri ekseninde değerlendirilmiştir. Bunun sebebi ise bizzat İbn Ruşd'ün diğer bazı eserlerinde nihâî felsefî kanaatlerinin söz konusu şerhlerde bulunduğunu vurgulamasıdır. Bu aynı zamanda, başta Rehâfutu't-Tehâfut olmak üzere, ona ait diğer 'polemik' eserlerin arka planında yatan düşünsel temellerin daha iyi anlaşılmasında katkı sağlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: İbn Ruşd, Aristoteles, şerh, metafizik, teoloji, ontoloji

ABSTRACT

Primary aim of this study is to reveal Averroes' metaphysical doctrines, particularly as articulated in his philosophical commentaries on Aristotelian corpus. Setting the scene with Averroes' elaborate conception of metaphysics as a science, the study goes on to show his arguments and conclusions regarding the various metaphysical problems as well as the manner of his engagement in the same. The hereby treatment of ontology and theology, which constitute the science of metaphysics as conceived by Averroes, is mainly and specifically centered on his philosophical commentaries. The reason behind this is Averroes' own adumbration, in some of his other works, as to where to look for his ultimate philosophical convictions. This also should provide us a glimpse at the philosophical background of his 'polemical' works, such as *Tahāfut al-Tahāfut*, and contribute to our understanding of Averroes' intellectual heritage as a whole.

Keywords: Averroes, Aristotle, commentary, metaphysics, ontology, theology